



**UNIVERSITÀ DEGLI STUDI
DI TRIESTE**



**UNIVERSITÀ DEGLI STUDI
DI UDINE**

DOTTORATO DI RICERCA INTER-ATENEIO

IN

**STORIA DELLA SOCIETÀ, DELLE ISTITUZIONI E DEL PENSIERO DAL
MEDIOEVO ALL'ETÀ CONTEMPORANEA**

XXIX CICLO

“Sfoghi di un cuore infiammato”.

Il desiderio dei gesuiti italiani per le Indie orientali (1687-1730)

Settore scientifico-disciplinare: M-STO/02

DOTTORANDA

Elisa Frei

COORDINATRICE

Prof.ssa Elisabetta Vezzosi

SUPERVISORE DI TESI

Prof. Flavio RURALE (Università di Udine)

CO-SUPERVISORE

Prof. Guido ABBATTISTA (Università di Trieste)

ANNO ACCADEMICO 2016 / 2017

Introduzione	3
Capitolo 1. Il documento Littera indipeta	16
1.1. Le peculiarità della Compagnia di Gesù e la situazione estremo-orientale	16
1.2. Scrivere una buona littera indipeta: le istruzioni dall'alto	25
1.3. Istruzioni per gli indipeti: il manuale di Geronimo Pallas	36
1.4.1. Le costanti delle richieste: caratteristiche fisiche	51
1.4.2. Le costanti delle richieste: l'aspetto culturale	60
1.4.3. Le costanti delle richieste: la retorica sottesa	63
1.5. Le strategie dei coadiutori temporali	69
1.6. Il vocabolario delle indipetae	75
Capitolo 2. Perché richiedere le Indie	81
2.1. "Anco stando al secolo ... mi dilettao di leggere le lettere annue" ⁸¹	
2.2. "Iddio ... se non m'inganna mi vuole all'Indie"	93
2.3. "Non stimo nell'Indie tanto il fare, quanto il patire"	101
2.4. "Un abborrimento sì grande verso di loro"	113
Capitolo 3. La destinazione orientale	131
3.1. La genericità della meta	131
3.2. Preferenza per le Indie orientali? Alcune statistiche	139
3.3. Candidati alle Indie orientali: Sarti, Berlendis e Gori	153
3.4.1. Candidato "di successo" alla Cina: Agostino Cappelli	172
3.4.2. La questione dei riti cinesi vista da Cappelli	176
3.4.3. La questione dei riti cinesi vista da Ludovico Gonzaga	185
3.5. L'urgenza della partenza – e chi ci ripensava	201
Capitolo 4. Il network degli indipeti	213
4.1. Strategie per farsi scegliere	213
4.2. La famiglia spirituale	235
4.3. I Generali e le loro risposte	262
Conclusioni	307
Appendici	323
Bibliografia	328

Introduzione

Il potenziale delle *litterae indipetae*, ossia delle candidature gesuite per le Indie, aveva colpito già trent'anni fa il direttore dell'Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI), padre Edmund Lamalle, che rilevava come esse fossero “un po' giovanili forse nella espressione, ma ricche di particolari umani”, rivelandosi “una testimonianza eloquente di fervore collettivo”¹. Nell'ultimo decennio questa tipologia documentaria è diventata oggetto di numerosi studi, e dalle più diverse e stimolanti prospettive. Esse sono fonti eccezionali per studiare “la administración europea de la vocación misionera” gesuita, la “interiorización de la espiritualidad ignaciana, así como el grado de conocimiento de las realidades americanas y asiáticas en los colegios europeos” e, se opportunamente incrociate con altra documentazione, per cercare di capire quale fosse “la relación entre la sociedad europea y las misiones de ultramar” come notato da Aliocha Maldavsky². La loro duplice natura da un lato documentava la volontà dello scrivente di essere inviato in missione (con relative spiegazioni), dall'altro costituiva una prova ufficiale impugnabile dalla Compagnia in caso di ripensamenti del candidato o di proteste da parte della sua famiglia.

L'autobiografia con cui molti indipeti aprivano le proprie candidature, quasi una sorta di confessione, non era insolita alle prassi della Compagnia. Come magistralmente illustrato da Prosperi nel suo recente volume sulla “vocazione” dei gesuiti³, la memoria collettiva dell'ordine era affidata *anche* alle autobiografie apologetiche, che come tali spesso opportunamente occultavano difficoltà o dubbi del gesuita e, presentandolo come un eroe senza macchia, assicuravano alla Compagnia un flusso continuo di nuove vocazioni. Poiché la missione fu da subito uno degli aspetti caratteristici dell'ordine ignaziano, inoltre, molti vi entrarono con la prospettiva di ottenerla.

¹ LAMALLE, Edmond, “L'archivio di un grande ordine religioso: l'Archivio Generale della Compagnia di Gesù”, in *Archiva Ecclesiae* Vol. 34-35, N. 1 (1981-1982), pp. 102-103.

² MALDAVSKY, Aliocha, “Pedir las Indias. Las cartas ‘indipetae’ de lo jesuitas europeos, siglos XVI-XVII, ensayo historiográfico”, in *Relaciones* Vol. XXXIII, N. 132 (2012), p. 147.

³ PROSPERI, Adriano, “La vocazione. Storie di gesuiti tra Cinquecento e Seicento”, Torino 2016.

Ciò che molti gesuiti cercavano in essa era l'“avventura”, come evidenziato da Giancarlo Roscioni, e si candidavano non tanto (o non solo) per spirito religioso, ma per motivi più personali, intimi e soggettivi - di qui i numerosi ripensamenti e le fuoriuscite dall'ordine, soprattutto nei suoi primi anni⁴. L'aspetto romanzesco contraddistinse infatti la Compagnia fin da quando Ignazio, ferito in battaglia, cercava invano letture cavalleresche con cui passare il tempo della convalescenza, dovendo infine ripiegare sulla *Vita Christi* e sulla *Legenda aurea*. Secondo Roscioni erano numerosi i casi di chi “più che un gesuita con il desiderio delle Indie” era “un giovane che, invaso da quel desiderio, s'è fatto gesuita per soddisfarlo”⁵ (una sorta di “desiderio del desiderio”). La Compagnia, ciononostante, beneficiava di questa sovrabbondanza di vocazioni: i suoi vertici erano riusciti a trasformare le cosiddette Indie in una “*bandiera* intorno a cui chiamare a raccolta i giovani d'Europa [...] una calamita capace di trattenere, galvanizzare”⁶.

Un altro dei motivi per chiedere la missione era il desiderio di morirvi martire, come evidenziato da Alessandro Guerra⁷. Il sacrificio di sé aveva un ruolo chiave sia in senso positivo (come impulso da valorizzare ai fini del reclutamento) sia come fonte di rischio (perché le gerarchie avrebbero dovuto agire oculatamente per evitare di trovarsi con decine di fanatici mandati oltreoceano a spese della Compagnia e senza alcun risultato).

Le motivazioni a richiedere la missione, però, erano anche di carattere più prosaico: il desiderio di sfuggire a un'esistenza monotona, si accompagnava spesso alla volontà di andarsene da una Provincia ritenuta sovraffollata o popolata da superiori e compagni che non permettevano all'indipeta di realizzare le proprie aspettative, così come

⁴ ROSCIONI, Gian Carlo, *Il desiderio delle Indie. Storie, sogni e fughe di giovani gesuiti italiani*, Torino 2001. La sua opera vinse l'anno successivo (2002) il Premio Grinzane Cavour.

⁵ *Ibid.*, p. 73.

⁶ *Ibid.*, p. 195.

⁷ GUERRA, Alessandro, “Per un'archeologia della strategia missionaria dei Gesuiti: le *indipetae* e il sacrificio nella ‘vigna del Signore’”, in *Archivio italiano per la storia della pietà* Vol. 13 (2000), pp. 109-192.

evidenziato da Raimondo Turtas per la Sardegna⁸. Essere entrati nella Compagnia e avere preso i voti non sembrava inoltre abbastanza per molti indipeti, che presentavano il proprio desiderio delle Indie come “le prolongement, presque la perpétuation d’une conversion, conversion renouvelée à l’état religieux”⁹.

Relativamente alla concreta conoscenza del Paese di missione, è indubbio che le letture pubbliche (ad alta voce, in refettorio) o quelle personali dei libri presenti nelle biblioteche della Compagnia (in cui erano conservati atlanti, relazioni di missionari, opere di geografia, testi teatrali che parlavano delle realtà oltremare) erano tra le fonti principali degli indipeti - per quanto solitamente non esplicitate.

Il contesto familiare rivestiva, in aggiunta, un ruolo importante nella nascita di queste vocazioni: moltissimi europei, grazie alla propaganda gesuita, entravano in contatto con le pericolose e affascinanti missioni d’oltremare, e contribuivano a far sorgere interesse intorno al soggetto nei loro membri fin dall’infanzia, come rilevato da Amélie Vantard¹⁰.

Nello specifico gli studi consentono conclusioni parziali e limitate geograficamente e cronologicamente: sembra che i gesuiti francesi di fine Seicento possedessero nozioni di base sulle realtà dell’America francese, eppure non così vaghe come le loro *indipetae* esternavano. Giovanni Pizzorusso ritiene che un’ostentazione di imprecisione fosse

⁸ All’epoca appartenente all’Assistenza Spagnola e nella quale operavano gesuiti di diverse nazionalità (perlopiù italiani, spagnoli e fiamminghi). Cfr. TURTAS, Raimondo, “Gesuiti sardi in terra di missione tra Sei e Settecento”, in *Bollettino di studi sardi* Vol. 2 (2009), pp. 49-82.

⁹ FABRE, Pierre-Antoine, “Un désir antérieur. Les premiers jésuites des Philippines et leur *indipetae* (1580-1605)”, in FABRE, Pierre-Antoine e VINCENT, Bernard (a cura di), *Missions religieuses Modernes. “Notre lieu est le monde”*, Roma 2007, p. 81.

¹⁰ La studiosa analizza le candidature vergate fra 1607 e 1700 nelle Province di Lione, Francia, Champagne, Aquitania e Toulouse: 307 unità, conservate nel *Fondo Gesuitico* (con tutta probabilità però a questo ristretto *corpus* mancano molte delle lettere originarie). Cfr. VANTARD, Amélie, “Les vocations missionnaires chez les Jésuites français aux XVIIe-XVIIIe siècles”, in *Annales de Bretagne et des Pays de l’Ouest* Tom. 116, N. 3 (2009), pp. 9-22.

ritenuta preferibile dai candidati alle Indie al fine di evidenziare meglio la propria indifferenza¹¹.

Dello stesso parere è Maldavsky, che ha notato come molti indipeti non fossero del tutto ignoranti in merito alle Indie orientali e occidentali¹². La zona sulla quale la studiosa si è concentrata, ossia il Milanese, era peculiare sotto diversi punti di vista: non solo costituiva una delle tappe obbligate dei Procuratori in cerca di missionari (nel passaggio fra le città chiave di Lisbona, Madrid e Roma), ma era diventata “un lieu de rencontre privilégié entre la société urbaine italienne et les militaires et administrateurs espagnols de la Monarchie catholique”¹³, che dirigeva i suoi rappresentanti nelle Americhe, nelle Filippine, e anche nelle Indie portoghesi durante il periodo di unificazione delle due corone (1580-1640); infine, era sede di un personaggio della statura di Federico Borromeo (1564-1631).

Anche in Sardegna, tuttavia, nonostante l'isolamento geografico e culturale è stato riscontrato da parte dei candidati un buon livello di conoscenza delle condizioni di vita nelle missioni, dovuto alla lettura della corrispondenza dei gesuiti, estremamente popolare nei collegi locali, nonché ad altri stimoli di carattere pittorico (le rappresentazioni truculente dei martirii dei missionari, che ebbero luogo soprattutto in Asia)¹⁴.

A tal proposito, il desiderio di avventura e martirio si fondevano spesso nella destinazione orientale e nel primo secolo dopo l'istituzione della Compagnia gli indipeti

¹¹ PIZZORUSSO, Giovanni, “Le choix indifférent: mentalités et attentes des jésuites aspirants missionnaires dans l'Amérique française au XVIIe siècle”, in *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Italie et Méditerranée* Vol. 109, N. 2 (1997), pp. 881-894. Pizzorusso studia il ruolo di Propagande Fide e del Padroado portoghese in “Le fonti del Sant'Uffizio per la storia delle missioni e dei rapporti con Propaganda Fide”, in *A dieci anni dall'apertura dell'Archivio della Congregazione per la dottrina della fede: storia e archivi dell'Inquisizione. Atti dei Convegni Lincei*, Vol. 260, Roma 2011, pp. 393-423; “Il Padroado Régio portoghese nella dimensione ‘globale’ della Chiesa romana. Note storico-documentarie con particolare riferimento al Seicento”, in PIZZORUSSO, Giovanni, PLATANIA, Gaetano e SANFILIPPO, Matteo, *Gli archivi della Santa Sede come fonte per la storia del Portogallo in età moderna. Studi in memoria di Carmen Radulet*, Viterbo 2012, pp. 157-199.

¹² MALDAVSKY, Aliocha, “Société urbaine et désir de mission: les ressorts de la mobilité missionnaire jésuite à Milan au début du XVIIe siècle”, in *Revue d'histoire moderne et contemporaine* Vol. 3, N. 56-3 (2009), pp. 7-32.

¹³ *Ibid.*, p. 8.

¹⁴ TURTAS, “Gesuiti sardi”, pp. 49-82.

vi puntavano con grandi aspettative. Come spiegato da Camilla Russell, le mete cinesi e giapponesi erano “highly prized” in quanto rappresentavano

the possibility of new adventure overseas after years of training in Italian Jesuit colleges [...] as well as the chance to participate in the conversion of one of the world's most sophisticated societies – and save one's soul in the process¹⁵.

Amélie Vantard, occupandosi delle *indipetae* secentesche dalla *Assistentia Galliae*, ha evidenziato l'importanza dell'istituzione, nella Francia degli anni '30 del Seicento, del Séminaire des Missions Étrangères; esso consentì a un numero sempre maggiore di gesuiti francesi di aspirare – e concretamente raggiungere – anche l'Estremo Oriente¹⁶.

Una certa propensione alla Cina è stata ipotizzata negli indipeti italiani del Seicento da Capoccia¹⁷, riconducibile all'immagine trasmessa dalla propaganda gesuita dell'epoca (Nicolas Trigault, Daniello Bartoli, Martino Martini, Athanasius Kircher). Questa si strutturava volutamente come mitico-apologetica e diffondeva l'idea (certo parzialmente fuorviante) di un Paese culturalmente superiore, nel quale i missionari avrebbero rivestito prestigiosi ruoli da eruditi e scienziati di corte; a ciò si accompagnava la fama di un luogo pericoloso ma affascinante, il cui imperatore stava per convertirsi grazie all'interesse suscitato dai gesuiti del suo entourage.

¹⁵ RUSSELL, Camilla, “Vocation to the East: Italian Candidates for the Jesuit China Mission at the Turn of the Seventeenth Century”, in ISRAËLS, Machtelt and WALDMAN, Louis (edd.), *Renaissance Studies in Honor of Joseph Connors*, Florence 2013, Vol. 2, pp. 313-327 (citazione a p. 320) e “Imagining the «Indies»: Italian Jesuit Petitions for the Overseas Missions at the Turn of the Seventeenth Century”, in *L'Europa divisa e i nuovi mondi. Per Adriano Prosperi*, Vol. 2, Pisa 2011, pp. 179-189.

¹⁶ VANTARD, “Les vocations missionnaires”, pp. 9-22.

¹⁷ CAPOCCIA, Anna Rita, “Le destin des Indipetae au-delà du XVI siècle”, in FABRE e VINCENT, *Missions Religieuses Modernes* pp. 89-110. Capoccia tratta il tema delle *litterae indipetae* anche in un precedente articolo in cui si focalizza sull’“indifferenza” e sulla tendenza al martirio che ne consegue (“Per una lettura delle “indipetae” italiane del Settecento: indifferenza e desiderio di martirio”, in *Nouvelles de la république des lettres* Vol. I (2000), pp. 7-43). Si è occupata inoltre della vita e delle opere di un gesuita (e indipeta) del periodo, il senese Giulio Gori (1686-1764) per il *Dizionario Biografico degli Italiani* [disponibile anche su [http://www.treccani.it/enciclopedia/giulio-gori_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/giulio-gori_(Dizionario-Biografico)/)], nelle sue tesi di laurea e dottorato (*Giulio Gori S.J. e le sue Lettere morali*, La Sapienza 1996; *L'Introductio physicae aristotelicae (1723) di Giulio Gori SJ e l'insegnamento della filosofia naturale al Collegio romano*, La Sapienza 2005), e in “Modernità e ortodossia: strategie di conciliazione e dissidenza nell'insegnamento della filosofia nei collegi gesuitici del primo Settecento”, in *Les Dossiers du Grihl* Vol. 02 (2009), pp. 1-37 [disponibile anche su <http://dossiersgrihl.revues.org/3678>, consultati l'8 settembre 2017].

Le prassi di selezione missionaria fra gli indipeti avevano un carattere eterogeneo e composito. Pur essendo quasi unanime fra gli studiosi la convinzione che fosse il Generale ad avere l'ultima parola sulla selezione dei candidati, si ritiene al tempo stesso alquanto improbabile che fosse lui in persona ad avere il tempo di leggere le migliaia di candidature che giungevano da tutta Europa per poi decidere, da solo, chi sarebbe partito e per quale destinazione - come sottolineato da Claudio Ferlan¹⁸. È indubbio che entrassero in gioco molteplici variabili: i Procuratori, ad esempio, svolgevano un ruolo chiave. Essi mediavano fra potere religioso (la Compagnia) e laico (l'impero), ed erano persone informate sulle esigenze (domanda/offerta di missionari) e logistiche della spedizione (spesso il Procuratore vergava appositi foglietti di appunti, contenenti i nomi dei volontari, e in seguito li inoltrava a Roma, dove sono stati conservati)¹⁹.

Per quanto riguarda la meta decisa da Roma per ogni indipeta, Maldavsky ritiene che lo studio di circa trecento *indipetae* francesi scritte fra 1651 e 1710 mostri come il Generale (o chi per lui selezionava fra gli indipeti) tenesse in una certa considerazione la preferenza espressa -infatti oltre la metà di quei candidati conseguì la meta desiderata²⁰. Del parere opposto resta Capoccia, che conclude che al Generale poco importasse del luogo richiesto dagli indipeti, perché solitamente essi venivano smistati in relazione alle concrete necessità missionarie del momento²¹.

I redattori delle *indipetae* provenivano da tutta Europa, e gli studi su di esse si sono perlopiù concentrati su periodi di tempo limitati e soprattutto su una Assistenza in particolare - come nel caso del volume edito nel 2007, a cura di Pierre-Antoine Fabre e Bernard Vincent, che sintetizza i risultati del gruppo di ricerca della École des Hautes

¹⁸ FERLAN, Claudio, "Candidato alle Indie. Eusebio Francesco Chini e le "litterae indipetae" nella Compagnia di Gesù", in FERLAN, Claudio (a cura di), *Eusebio Francesco Chini e il suo tempo. Una riflessione storica*, Trento 2012, pp. 31-58.

¹⁹ MALDAVSKY, Aliocha, "Administrer les vocations missionnaires. Les *Indipetae* et l'organisation des expéditions de missionnaires aux Indes Occidentales au début du XVII^e siècle" e DE CASTELNAU L'ESTOILE, Charlotte, "Élection et vocation. Le choix de la mission dans la province jésuite du Portugal à la fin du XVI^e siècle", entrambi in FABRE e VINCENT, *Missions Religieuses Modernes*, *passim*.

²⁰ MALDAVSKY, "Pedir las Indias", pp. 147-181 e "Administrer les vocations", pp. 45-70.

²¹ CAPOCCIA, "Le destin des Indipetae", pp. 89-110.

Etudes en Sciences Sociales (EHESS-Care, Centre d'anthropologie religieuse européenne)²².

È altresì fondamentale ricordare come i portoghesi, per i quali l'orizzonte di missione extra-europea era altamente probabile in ragione dei possedimenti in Occidente e Oriente, non sempre fossero sicuri di volersi recare nelle Indie. In tali casi, come colto da Charlotte De Castelnau L'Estoile²³, la vocazione 'flebile' si manifestava proprio nella mancanza di un documento di candidatura scritto - un utile escamotage per rimanere in Europa,.

All'opposto i gesuiti belgi (sotto l'*Assistentia Germaniae*): un Paese piccolo e senza possedimenti oltreoceano avrebbe visto non più di tre dei suoi membri in un anno recarsi in missione. In questi casi, quindi, la redazione di una candidatura era più che altro la manifestazione di "un désir [...] passager, probablement lié à l'énergie de la jeunesse, à la force des modèles dont ils lisent [...] à l'enthousiasme que génèrent les campagnes de recrutement", come rilevato da Annick Delfosse²⁴.

Una nuova prospettiva si aggiunge grazie alla recente storia della psicologia. Marina Massimi, autonomamente o in collaborazione con altri studiosi (perlopiù di università brasiliane), ha ricostruito e analizzato alcune candidature per le Indie in chiave filosofica e psicologica²⁵, concentrandosi sui concetti cardine in esse espressi

²² Un progetto simile è sorto recentemente in ambito italiano: il gruppo di studio finanziato dal Progetto di ricerca di interesse nazionale (PRIN) coordinato da Girolamo Imbruglia (Università L'Orientale di Napoli) ha raccolto i contributi di diversi studiosi sul tema, ed essi verranno a breve resi noti in un volume intitolato *Una fonte lunga cinque secoli: Litterae Indipetae*. Il progetto prevede inoltre la digitalizzazione e la pubblicazione di decine di trascrizioni di candidature per le Indie sulla pagina di COINDICO (Conversions, *Indipetae* and Commerce: Europe and the World (XVI-XIX)) [<http://www.coindico.com>, consultato l'8 settembre 2017].

²³ DE CASTELNAU L'ESTOILE, "Élection et vocation", pp. 21-43.

²⁴ Il *corpus* gallo-belga consta di 375 lettere scritte da 186 gesuiti, datate circa dal 1610 (dall'anno precedente anche la Provincia gallo-belga poté mandare i suoi gesuiti in missione) al 1728. Cfr. DELFOSSE, Annick, "«Ecce ego mitte me». Les *indipetae* gallo-belges ou le désir des Indes", in PARMENTIER, Isabelle et HERMANS, Michel (edd.), *De la Belgique à la Chine. Regards croisés à partir d'Antoine Thomas, s.j., scientifique et missionnaire namurois, 1644-1709*, atti del Convegno tenutosi a Namur dal 12 al 14 novembre 2009 in corso di stampa [disponibile su https://www.academia.edu/3660730/Ecce_ego_mitte_me_.Les_Indipetae_gallo-belges_ou_le_désir_des_Indes, consultato l'8 settembre 2017], citazione a p. 13.

²⁵ MASSIMI, Marina, "A Psicologia dos Jesuitas: Uma Contribuição à História das Idéias Psicológicas", in *Psicologia: Reflexão e Crítica* Vol. 14, N. 3 (2001), pp. 625-633.

quali la conoscenza di sé²⁶, l'obbedienza, l'indifferenza²⁷, il desiderio d'oltremare²⁸, il discernimento²⁹, la consolazione³⁰.

Dal punto di vista cronologico, infine, hanno da poco iniziato a suscitare l'interesse degli studiosi anche le *indipetae* della Nuova Compagnia, ossia post-soppressione e ricostituzione dell'ordine (con la bolla di restaurazione *Sollicitudo omnium ecclesiarum*, del 1814)³¹. Di esse sono state notate continuità e differenze con quelle dell'Antica; come queste ultime, le candidature d'età contemporanea indirizzavano il gesuita “verso l'ideale dell'esperienza-modello rappresentata dalla figura di Ignazio e dalla biografia dei santi della Compagnia”³².

Gli indipeti del secondo periodo, benché vivessero in un'epoca nella quale erano accessibili molte più informazioni che in età moderna, non cessarono mai di esprimersi con vaghezza relativamente alla meta agognata. È possibile attribuirne la ragione all'ignoranza degli scriventi (anche nei secoli successivi molti aspiranti missionari non erano documentati a fondo sulla situazione effettiva della destinazione da essi desiderata), e al tempo stesso si può ipotizzare un deliberato tentativo di mostrarsi, se

²⁶ MASSIMI, Marina e PACHECO, Paulo Roberto de Andrada, “O conhecimento de si nas *Litterae Indipetae*”, in *Estudos de Psicologia* Vol. 10, N. 3 (2005), pp. 345-354.

²⁷ MASSIMI, Marina e BARROS, Marina Leal de, “Releituras da Indiferença: Um Estudo Baseado em Cartas de Jesuítas dos Séculos XVI e XVII”, in *Paideia* Vol. 15, N. 31 (2005), pp. 195-205.

²⁸ MASSIMI, Marina e SOUZA, Laura V., “Il desiderio dell'oltremare nelle *Litterae indipetae*: le condizioni psicologiche per l'azione nella narrativa di giovani gesuiti del sedicesimo secolo”, in *Memorandum* Vol. 3 (2002), pp. 55-71.

²⁹ MASSIMI, Marina e BRUNELLO, Mauro, “*Indipetae* e conoscenza di sé: discernimento ignaziano e psicologia moderna nel XX secolo”, *Ricerche di storia sociale e religiosa* XLV, Nr. 88 – Nuova serie (2016), pp. 119-152.

³⁰ MASSIMI, Marina e PACHECO, Paulo Roberto de Andrada, “The Experience of Consolation in the *litterae indipetae*”, in *Psicologia em Estudo* Vol. 15, N. 2 (2010), pp. 345-352.

³¹ COLOMBO, Emanuele e MASSIMI, Marina, *In viaggio. Gesuiti italiani candidati alle missioni tra Antica e Nuova Compagnia*, Milano 2014; degli stessi autori si veda anche “Cartas de un viaje interior. Una investigación en curso sobre las cartas indipetae italianas de la Nueva Compañía”, in ETCHEGARAY, Leonor Correa, COLOMBO, Emanuele e WILDE, Guillermo (coord.), *Las misiones antes y después de la Restauración de la Compañía de Jesús*, Città del Messico 2014, pp. 69-98; COLOMBO, Emanuele e ROCHINI, Marco, “Four Hundred Years of Desire. Ongoing Research into the Nineteenth-Century Italian *Indipetae* (1829-1856)”, in *Representations of the Other and Intercultural Experiences*, in corso di pubblicazione (2017), p. 102. Ringrazio l'autore per avermi messo a disposizione le bozze del suo contributo.

³² MASSIMI e BRUNELLO, “*Indipetae* e conoscenza di sé”, pp. 119-152. Ringrazio Mauro Brunello per avermi segnalato e messo a disposizione questa pubblicazione e quella oggetto della nota successiva.

non indifferenti, almeno scrupolosi nel celare le eventuali fonti della propria vocazione. Oltre a ciò, colpisce la persistenza della presenza di Francesco Saverio come avvocato e apostolo di riferimento degli indipeti, anche secoli dopo che la sua avventura aveva avuto termine.

Relativa a questo periodo è infine la riscoperta di due *Catalogi* contenenti liste di nomi di aspiranti, seguiti da alcuni dati di base e segni di interpretazione ancora dubbia ma che con tutta probabilità erano finalizzati a semplificare le pratiche di selezione di missionari da parte dei Generali³³.

La presente tesi vuole inserirsi all'interno di questo filone di studi, concentrandosi sul lasso temporale moderno più inesplorato all'interno dell'Assistenza italiana - ossia le candidature redatte (nella quasi totalità dei casi³⁴) nel quarantennio corrispondente ai generalati di Thyrso González de Santalla (1687-1705) e di Michelangelo Tamburini (1706-1730). Esse sono conservate presso l'ARSI all'interno del *Fondo Gesuitico* 749, 750 e 751³⁵.

³³ ARSI, *Catalogus sociorum missionem postulantium ab anno 1829 ad annum 1888*. BRUNELLO, Mauro, "Nuova Compagnia di Gesù e vocazione missionaria: le *indipetae* dell'Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI) e l'archivio fotografico Acquederni", *Ricerche di storia sociale e religiosa* XLV, Nr. 88 – Nuova serie (2016), pp. 21-44.

³⁴ Si è deciso di prendere in considerazione documenti antecedenti il 1687 o successivi al 1730 soltanto qualora questi contribuissero alla ricostruzione di una vicenda personale o sembrassero rilevanti per la tematica affrontata.

³⁵ Le *indipetae* provenienti dalla *Provincia Veneta* si trovano in ARSI nel fondo *Veneto* 99, dove sono conservate circa 242 candidature risalenti al periodo (più lungo di quello qui preso in esame) 1638-1754. Non ne è stato effettuato uno spoglio ma consultando le prime pagine del fascicolo si trova un indice alfabetico per nome dei mittenti. Dal momento però che alcuni dei candidati presi in esame per la presente tesi avevano inoltrato richiesta da più luoghi, tra i quali talora la *Provincia Veneta*, per ragioni di completezza si è deciso di integrare in questi rari casi anche col materiale presente extra-*Fondo Gesuitico*. In ARSI sono inoltre presenti alcune candidature dei "Missiones et servitium peste infectorum petentes" anche nel fondo *Ital.* 173. Esse comprendono però appunto anche i nomi di chi chiedeva di prestare servizio nei luoghi affetti da pestilenze, e il periodo di redazione delle lettere spazia quasi dall'inizio alla fine dell'Antica Compagnia (1580-1765); per quanto riguarda la data topica, i loro mittenti perlopiù appartenevano alle province romana e milanese ("Plerumque Prov. Rom. e Mediol."). Il numero di epistole (non necessariamente "Indiam petentes") di questo fondo si aggira sulle 88 unità, che non sono state prese in considerazione per la presente tesi di dottorato.

Il numero delle *indipetae* extra-*Fondo Gesuitico* è quindi piuttosto basso, soprattutto di quelle redatte nel ristretto quarantennio oggetto di questa tesi, ma in futuro contiamo di estendere la ricerca anche ai fondi restanti, affinché sia possibile raccontare la storia di *tutte* le *indipetae* scritte nell'*Assistentia Italiae* sotto i generalati di Gonzalez e Tamburini (1687-1730).

Dagli anni '70 del '500 le narrazioni gesuitiche relative alle missioni in Asia circolavano ampiamente in Europa. La destinazione orientale è una delle chiavi di lettura della presente ricerca: nonostante un primo spoglio di fonti abbia riguardato quasi tutte le petizioni del quarantennio sopra citato, in seconda istanza ci si è soffermati su quelle che esplicitamente erano finalizzate alla missione cinese (scenario plausibile all'epoca) o, più raramente, giapponese (Paese invece chiuso a ogni incursione da parte di stranieri da almeno mezzo secolo, e quindi impraticabile). Benché il Giappone fosse rimasto ben impresso nell'immaginario dei gesuiti della fine del Seicento, era alla Cina che essi dovevano più realisticamente puntare se miravano a partire; alcuni di essi peraltro consideravano quest'ultima come una tappa momentanea in attesa di una (imprevedibile ma non improbabile) apertura dell'impero giapponese.

La seconda chiave di lettura è la prospettiva storico-emozionale. Gli studiosi di età moderna raramente si trovano nelle fortunate condizioni di disporre di un elevato numero di documenti, prodotti in serie, i cui redattori sono persone simili per fascia d'età e formazione culturale.

La maggior parte degli *indipeti* inoltre non si distinse mai in alcun campo: la loro voce è giunta fino a oggi soltanto per via delle petizioni che essi vergarono, in preda a stati d'animo spesso molto intensi. I loro autori stavano studiando o avevano completato il proprio *iter* all'interno della Compagnia e insegnavano nei suoi collegi; la loro età si aggirava perlopiù tra i venti e i trenta anni³⁶. Di questa "comunità emozionale" è quindi possibile ricostruire il lessico ma anche la variegata casistica di aspettative, interessi e storie personali che le loro lettere raccontano.

Nel primo capitolo si esamina il documento di candidatura *per se*: struttura, vocabolario, costanti e particolarità. La vocazione missionaria della Compagnia era il punto di partenza per ogni desiderio delle Indie, e un gesuita non brancolava nel buio quando si trattava di redigere una buona *indipeta*: oltre ai probabili consigli di confratelli e superiori, poteva usufruire in determinate ricorrenze (non frequenti né regolari, come si vedrà) di circolari del Generale che contenevano istruzioni *ad hoc*.

³⁶ Le eccezioni, soprattutto in direzione di un'età più avanzata, non erano comunque insolite. Cfr. cap. 1.4.1..

Un'opera gesuita scarsamente utilizzata dagli studiosi in tal senso è *Misión a las Indias* del calabrese Pallas, missionario in Perù. Attorno al 1620 questi vi espone il suo punto di vista da "indipeta di successo", pronunciandosi su alcune questioni di carattere pratico relative alla candidatura per le Indie.

Nel capitolo 2 verranno esaminate le principali motivazioni per richiedere la missione oltremare. Il fascino esercitato dall'Oriente sugli europei del tempo era in gran parte dovuto - come abbiamo evidenziato - alle pubblicazioni *ad hoc* della stessa Compagnia; i primi occidentali a conoscere Cina e Giappone furono, in sostanza, i gesuiti. A partire da Francesco Saverio, le notizie diffuse con fini propagandistici dai gesuiti sul Giappone conquistarono i lettori del Continente; allo stesso modo, le prime informazioni aggiornate e documentate d'età moderna sulla Cina iniziarono a circolare grazie ai missionari della Compagnia che vi operavano. I gesuiti furono altresì tra i primi a comprendere l'importanza dello studio della lingua e della cultura di un Paese per tentarne la conversione, attuando conseguentemente lucide politiche di *accomodatio*.

Molti indipeti narravano nelle proprie candidature come fossero stati protagonisti di una 'conversione alla missione' in seguito a qualche episodio miracoloso: la guarigione da una malattia considerata mortale, l'apparizione nel dormiveglia di un gesuita illustre, qualche profezia pronunciata inspiegabilmente da un compagno o da un superiore che li aveva spinti a iniziare a desiderare le Indie.

La maggior parte dei candidati annoverava fra le motivazioni della propria istanza il desiderio di morire nel nome di Cristo. Benché il martirio fosse l'obiettivo esplicitamente perseguito da molti, esso non poteva essere integralmente avallato dalla Compagnia; di conseguenza, nelle lettere, veniva sublimato in più pacate sofferenze. Le difficoltà dell'adattamento alla nuova realtà, i problemi a imparare una lingua straniera, lo strazio di essere circondati da persone ostili alla conversione, le lacrime che sarebbero scorse a fiumi, il sangue che sarebbe stato versato: tutti questi erano *tòpoi* assai frequenti e strutturati nelle *indipetae*.

Parimenti frequente ed utilizzata nelle *indipetae* era l'opposizione familiare: moltissimi candidati confidavano al Generale di essere osteggiati dai propri genitori, al punto da

aver maturato un potente disgusto verso di loro. Si noterà come tale motivo ricorrente li spingesse a chiedere l'allontanamento dal proprio luogo di origine, a pregare il Generale di mantenere la massima segretezza sulla loro istanza, invitandolo anche alla durezza nel caso di inopportuni tentativi di intromissione parentali.

Il capitolo 3 tenta di verificare se vi fosse una diretta correlazione tra la scelta della missione estremo-orientale e una maggiore motivazione ad allontanarsi dalla propria Assistenza di origine per perseguire sogni di autonomia intellettuale e culturale, all'interno di realtà ritenute simili, o -come visto - superiori, a quella europea. Gli indipeti erano consapevoli delle difficili logistiche e delle condizioni avverse del momento.

E' stato riscontrato infatti, nel capitolo dedicato a queste dinamiche, come talora emerga un desiderio esclusivo e spesso ossessivo per le missioni in Cina e in Giappone. L'analisi pertanto si è concentrata sulla cronistoria di alcuni gesuiti: dapprima di tre italiani che, nel corso di più anni e lettere, tentarono con qualsiasi mezzo, ma invano, di ottenere questa destinazione estremo-orientale (Sarti, Berlendis e Gori). Talora, il desiderio orientale giunse, tra le diverse dinamiche emotive, a compimento: lo dimostrano le vicende di Cappelli e Gonzaga, che vi furono inviati e che da lì scrissero alcune epistole al Generale, informandolo - tra l'altro - dell'andamento della querelle dei riti, che in quegli anni rendeva il desiderio cinese di molti gesuiti particolarmente complicato da realizzare.

Quel che sembra più evidente però, e che contava davvero per un indipeta, era partire al più presto. Ciononostante alcune vocazioni alla missione, se pur riferibili a una sorta di smania di tagliare i ponti col passato (ambiente, famiglia, superiori, compagni), cessavano improvvisamente di sussistere nel momento in cui venivano accontentate. Rari casi documentati nel *Fondo Gesuitico* (pur non trattandosi di *indipetae*) mostrano come, in alcuni gesuiti, si strutturasse al pari del desiderio di missione una certa indecisione, che diveniva puro sconcerto proprio nel momento dell'accettazione della loro candidatura.

Gli indipeti, non prendevano carta e penna soltanto in preda a un impeto emotivo ma, quantomeno dopo il fallimento dei primi tentativi, pianificavano

accuratamente molteplici strategie, anche letterarie/scolastiche, nella compilazione delle richieste al fine di ottenere il loro obiettivo. Si mostrerà quale ruolo avesse il coinvolgimento di superiori e parenti nel perorare una simile causa: nel *Fondo Gesuitico* si trovano infatti alcune lettere di raccomandazione e si vedrà quale influenza esse ebbero sul soddisfacimento dell'istanza. Alcuni indipeti si offrivano di conferire personalmente col Generale, e nel caso di persone che risiedevano nella *Provincia Romana* non è improbabile che ciò avvenisse con una certa frequenza. Sullo sfondo la considerazione - emersa dai documenti - per cui, esattamente come le famiglie carnali, anche quelle spirituali spesso non erano convinte che un aspirante missionario fosse abbastanza pronto, abile o motivato per partire.

Molti dei fili della rete degli indipeti possono essere identificati grazie a una fonte finora pressoché sconosciuta agli storici: le *Epistulae Generalium*. Per la presente tesi, si sono presi quindi in esame alcuni di questi copialettere romani alla ricerca di centinaia di risposte alle *indipetae*. La scelta del periodo è stata contestuale alle candidature esaminate in questa tesi; geograficamente però ci si è concentrati soltanto sulle risposte ai membri della *Provincia Sicula*, in quanto la fonte è complessa, lacunosa e richiede uno spoglio molto impegnativo.

Nonostante la limitazione crono-topografica però i risultati del suo utilizzo sono evidenti ed emergono in tutta la loro eterogeneità e rilevanza, permettendo di ricostruire alcune storie di indipeti che ebbero coi Generali rapporti più o meno stretti e delicati. Per dimostrare l'importanza dei registri delle risposte romane a integrazione dei dati presenti nelle *indipetae* e in altre fonti più note verranno infine ricostruiti tre tentativi di boicottaggio all'invio in missione dei gesuiti siciliani Romeo, Federici e Furnari, mostrando gli esiti - anche a lungo termine - di questa conflittuale relazione triangolare tra famiglia (carnale o spirituale), Generale e indipeta.

Capitolo 1. Il documento *Littera indipeta*

1.1. Le peculiarità della Compagnia di Gesù e la situazione estremo-orientale

Le *Litterae indipetae* sono state negli ultimi due decenni oggetto di attenzione da parte di un numero sempre maggiore di storici. Quella che Emanuele Colombo, sulla scia di Daniel Chamier, ha definito una vera e propria “gesuitomania”¹ ha permesso di rivedere la storia dell’ambizione missionaria all’interno della Compagnia di Gesù sotto una nuova luce, con prospettive che appartengono agli ambiti della storia delle emozioni, della storia culturale, della storia della famiglia e della mascolinità, come anche dal punto di vista storico-artistico, retorico o psicologico.

Uno dei punti di forza delle *litterae indipetae* come fonte è il loro numero: conservate nell’Archivum Romanum Societatis Iesu (perlopiù nel *Fondo Gesuitico*²) vi sono infatti più di quattordicimila lettere³, scritte da oltre cinquemila religiosi a partire dagli anni Quaranta del Cinquecento fino alla soppressione della Compagnia (1773).

¹ Il termine era il titolo di un pamphlet antigesuitico composto dal teologo protestante francese Daniel Chamier (1565-1621): *La Iesuitomanie, ou Les actes de la dispute de Lectoure*, Montauban 1618. È stato utilizzato come titolo da Emanuele Colombo nel suo intervento “Gesuitomania. Studi recenti sulle missioni gesuitiche (1540-1773)” di qualche anno fa in CATTO, Michela, MONGINI, Guido e MOSTACCIO, Silvia (edd.), *Evangelizzazione e globalizzazione. Le missioni gesuitiche nell’età moderna tra storia e storiografia*, Roma 2010, pp. 31-59.

² Per quanto riguarda la disposizione archivistica, le *indipetae* dell’Assistenza d’Italia dal 1589 al 1770 sono perlopiù conservate nel *Fondo Gesuitico*, da 732 a 751; ve n’è però qualcuna anche in *Ital.* 173 (1580-1765; cfr. nota 35 dell’Introduzione) e in *Ven.* 99 (1638-1754, cfr. *ibid.*). Altre candidature provengono dal resto d’Europa e sono conservate in quantità non uniforme e non per tutti gli anni: vi sono quelle tedesche (in *FG* 754 si trovano *indipetae* scritte tra 1661 e 1770, in *Germ. Sup.* 18 I-II-III ve ne sono altre datate tra 1612 al 1729; le candidature austriache sono conservate in *FG* 755 e ricoprono l’arco temporale dal 1614 al 1730; le lettere dalla Renania si trovano in *Rhen. Sup.* 42 (1616-1728) e *Rhen. Inf.* 15, 1616-1740), quelle polacche e lituane (in *Pol.* 79, tra 1687 al 1723), quelle boeme (*FG* 756 1624-1678); quelle flandro-belghe (in *FG* 752 e *FG* 753, dal 1607 al 1730) e quelle dalla Francia belga (in *Gall. Belg* 45, 1615-1682); quelle francesi (dal 1633 al 1761, in *FG* 757 I); quelle portoghesi (in *FG* 757 II, dal 1627 al 1717) e infine quelle spagnole (in *Hisp.* 88 e 88a). Per uno schema riassuntivo d’età contemporanea si veda in appendice l’intervento di MALDAVSKY, Aliocha, “Pedir las Indias. Las cartas ‘indipetae’ de lo jesuitas europeos, siglos XVI-XVII, ensayo historiográfico”, in *Relaciones* Vol. XXXIII, N. 132 (2012), tabella a pp. 171-172; in ARSI sono consultabili anche due dattiloscritti, più datati, che elencano le petizioni presenti nel *Fondo Gesuitico* e altrove (*Indipetae* (732-759) e *Indipetae extra FG*).

³ LAMALLE, Edmond, “L’archivio di un grande ordine religioso: l’Archivio Generale della Compagnia di Gesù”, in *Archiva Ecclesiae* Vol. 34-35, N. 1 (1981-1982), pp. 89-120. L’archivista peraltro ipotizzava che, per il periodo dell’Antica Compagnia, fossero andate disperse fra le ventidue- e le ventiquattromila candidature. Oltre alle *indipetae* conservate nel *Fondo Gesuitico*, ve ne sono altre due o tre migliaia presenti in altri fondi.

La vocazione missionaria – e conseguentemente la tendenza alla mobilità – fu uno degli elementi costitutivi della Compagnia di Gesù, come ben evidenziato da Adriano Prosperi in più sedi⁴. La concezione della missione dell'ordine ignaziano, benché fondato in età moderna, risentiva ancora fortemente della visione individualista e avventurosa tipica della fine del medioevo⁵. Era proprio questa tipologia di missione che sognavano molti degli indipeti, uno *ire ad infideles* analogo a quello dei religiosi recatisi a evangelizzare il Nuovo Mondo pochi decenni prima della nascita della Compagnia. La missione post-conciliare, più istituzionalizzata, doveva essere condotta non tanto da un singolo fratello ma dalla sua istituzione di appartenenza, che garantiva una certa continuità e uniformità d'azione. Molti candidati per le Indie, però, immaginavano un contesto in cui fossero loro gli attori principali, a caccia della corona del martirio, in mezzo alla tragica mancanza di “operarii” che contraddistingueva le “vigne del Signore” più lontane. Essi volevano partire quanto prima, consci che ogni minuto di dilazione condannava alla perdizione migliaia di anime, colpevoli soltanto di non aver potuto conoscere la luce del Vangelo. Come nota Giovanni Pizzorusso⁶, ciò che solitamente sgretolava le speranze focose di questi candidati, che si dichiaravano pronti ad allontanarsi dalla propria residenza la notte stessa, senza bagagli, senza soldi e senza salutare nessuno, non era il martirio ma piuttosto la burocrazia romana, che selezionava i propri missionari in un'ottica ben diversa e soprattutto facendo attenzione a non rimanere sprovvista di elementi validi da impiegare in compiti di missione anche nel Vecchio Continente.

Ciò premesso, la mobilità era insita nella Compagnia di Gesù anche da prima che essa esistesse come tale: Ignazio era un ex soldato e avventuriero, un uomo eccezionale sotto molti aspetti e dotato di un carisma contagioso. Le sue idee, però, avevano bisogno di passare per un filtro che le rendesse più accettabili in epoca post-

⁴ PROSPERI, Adriano, “La vocazione. Storie di gesuiti tra Cinquecento e Seicento”, Torino 2016 e, prima, anche in “I missionari”, in *Tribunali della coscienza: inquisitori, confessori, missionari*, Torino 1996, pp. 549-684.

⁵ Come nota Pizzorusso a proposito delle candidature per le Indie francesi del Seicento (PIZZORUSSO, Giovanni, “Le choix indifférent: mentalités et attentes des jésuites aspirants missionnaires dans l'Amérique française au XVII^e siècle”, in *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Italie et Méditerranée* Vol. 109, N. 2 (1997), pp. 892-893).

⁶ *Ibid.*.

riforma: come rileva O'Malley, qualcuno doveva rimodellare i suoi pensieri e dare loro una forma comprensibile anche per i confratelli che non lo avrebbero mai conosciuto personalmente. Protagonista di questa mediazione fu Jerónimo Nadal (1507-1580) che divenne il promotore della causa della neonata Compagnia in tutta Europa: viaggiò in Italia, Spagna, Portogallo, Germania e ovunque andò portò entusiasmo e nuove adesioni. Anche il successore di Ignazio, Diego Laínez (1512-1565), ripose in lui la massima fiducia e lo inviò in tutte le Province europee, consentendogli un contatto diretto con centinaia di gesuiti⁷. Nella sua retorica viaggio, missione e pellegrinaggio finirono per coincidere: Nadal ricordava che la casa dei membri della Compagnia di Gesù poteva essere di vario tipo, ossia “domus probationis, collegium, domus professorum, peregrinatio” ma, in definitiva, “hac ultima totus mundus nostra fit habitatio”⁸.

È sotto questa luce che bisogna guardare al quarto voto della Compagnia: l'*obedientia coeca* al papa mirava a rendere i gesuiti non tanto delle marionette nelle sue mani, ma persone disposte, *circa missiones*, a recarsi ovunque nel mondo il pontefice li destinasse. La Compagnia di Gesù non era un ordine mendicante come quelli già noti nel Cinquecento⁹, e i suoi membri non dovevano (né potevano) chiudersi in un convento, come monaci, a meditare lontano dal mondo: al contrario dovevano immergersi in esso, agire, e vivere spostandosi costantemente.

⁷ Durante uno dei suoi viaggi di ricognizione Nadal somministrò a quasi un migliaio di gesuiti un questionario che li interrogava su varie questioni, anzitutto sulle motivazioni del loro ingresso nell'ordine. Si veda, a tal proposito, COHEN, Thomas, “Why the Jesuits Joined 1540 – 1600”, in *Historical Papers / Communications historiques* Vol. 9, N. 1 (1974), pp. 237–258.

⁸ *Epistolae et Monumenta P. Hieronymi Nadal*, V, 54, cit. in O'MALLEY, John W., “To Travel to Any Part of the World: Jerónimo Nadal and the Jesuit Vocation”, in *Studies in the Spirituality of Jesuits* Vol. XVI, N. 2 (1984), p. 7.

⁹ Anche altre istanze differenziavano la Compagnia dagli altri ordini religiosi: i gesuiti introdussero alcune novità, spesso contestate, finalizzate ad agevolare l'orientamento dei propri membri verso la missione. Maryks sintetizza, tra le principali peculiarità dell'ordine, il fatto che i gesuiti “wore no distinctive habit; they did not recite or chant the liturgical prayers in choir; they resided in houses and colleges and not in monasteries; and they were governed by an authoritative superior general rather than provincial or general chapters” (MARYKS, Robert Aleksander, “Introduction”, in Id. (ed.), *Exploring Jesuit Distinctiveness. Interdisciplinary Perspectives on Ways of Proceeding within the Society of Jesus*, Leiden-Boston 2016, p. 2); cfr. sul tema anche O'MALLEY, John, “The Distinctiveness of the Society of Jesus”, in *Journal of Jesuit Studies* 3, Vol. 1 (2016), pp. 1-16.

L'iter di un membro della Compagnia di Gesù era piuttosto uniforme e condiviso dalla maggior parte degli indipeti italiani di Sei e Settecento¹⁰: esso comprendeva l'ingresso nell'ordine che avveniva intorno ai sedici o diciotto anni (con eccezioni¹¹) seguito da due anni di noviziato. Se il neo-gesuita non possedeva un'adeguata preparazione classica, doveva approfondire gli studi retorici e umanistici e proseguire poi con quelli filosofici; in caso contrario poteva dedicarsi subito al triennio di filosofia (consistente in un anno di logica, uno di filosofia naturale cioè fisica aristotelica, e uno di metafisica, sempre con Aristotele alla base). Presso i collegi della Compagnia venivano anche offerti dei corsi di matematica, ma erano opzionali e rivolti soltanto agli studenti più meritevoli.

Terminato questo *curriculum studiorum*, il gesuita (che aveva raggiunto i ventitré/venticinque anni d'età) veniva impiegato nell'insegnamento per tre/cinque anni nelle scuole di grado inferiore (con materie a rotazione a seconda degli anni), all'interno della sua stessa struttura o in altre scuole della Provincia. Una volta trascorsi questi anni di insegnamento, iniziava gli studi di teologia (della durata di tre o quattro anni). Intorno ai trent'anni, infine, giungeva il momento dell'ordinazione al sacerdozio, ma solo per coloro che non erano coadiutori temporali, ossia persone impiegate nelle mansioni pratiche e concrete della vita quotidiana all'interno della Compagnia.

La costante dell'insegnamento compare frequentemente anche nelle candidature italiane di Sei e Settecento: così come la missione, anch'essa contraddistingueva l'ordine¹² ed era motivata dal fatto che i collegi furono da subito uno “strumento fondamentale della

¹⁰ Così come sintetizzata da GRENDLER, Paul F., “The Culture of the Jesuit Teacher 1548–1773”, in *Journal of Jesuit Studies* Vol. 3 (2016), pp. 17-41, che si è basato sulle carriere dei molti gesuiti presenti in O'NEILL, Charles E. e DOMÍNGUEZ, Joaquín M. (ed. by), *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico-temático (DHCJ)*, 4 voll., Rome-Madrid 2001 e in numerosi cataloghi annuali, triennali e quadriennali consultati in ARSI.

¹¹ Alcuni dei candidati italiani di Sei e Settecento erano entrati nella Compagnia di Gesù già da adulti e con studi secolari alle spalle, anzitutto quelli di diritto. Alcuni (pochi) indipeti peraltro non erano nemmeno gesuiti e facevano domanda di essere ammessi al tempo stesso alla Compagnia e alla missione.

¹² La vocazione all'insegnamento, in realtà, non era stata prevista da Ignazio, che era più interessato alle missioni e mirava a fare della Compagnia di Gesù un ordine in costante movimento. L'elemento che però il fondatore infuse nel suo ordine fu quello dell'adattamento alle esigenze della società in cui operava: di qui il successo, benché inatteso, dell'istruzione a tutti i gradi. La prima scuola gesuita venne fondata a Messina nel 1548 su ordine di Ignazio, e da quel momento seguì una fioritura capillare in tutta Europa, secondo i dettami del suo successore Diego Laínez (1512-1565), coadiuvato dai collaboratori Juan Alfonso de Polanco (1517-1576) e Jerónimo Nadal (1507-1580).

politica di conquista delle classi dominanti”¹³. Essi acquisirono la massima importanza e raccolsero intorno alla loro organizzazione quanta più attenzione possibile. L’unico modo per avere a disposizione il numero di insegnanti richiesti da tutte queste scuole era far sì che *ogni* gesuita insegnasse: ciò divenne quindi un compito di importanza pari a pregare e confessare, e tutti coloro che erano stati ordinati, in una fase o nell’altra della propria vita all’interno dell’ordine, insegnarono (eccezion fatta, ancora una volta, per i coadiutori temporali). Ogni gesuita aveva la certezza che, nel corso della sua vita, avrebbe trascorso un gran numero di anni a correggere compiti, insegnare grammatica latina, gestire classi molto numerose che comprendevano studenti dei più disparati livelli di preparazione. L’insegnamento, per quanto non fosse entusiasmante come un invio nelle misteriose Indie, era un compito primario per i membri della Compagnia¹⁴. Era in questo contesto che, generalmente, veniva redatta una *littera indipeta*.

Poiché la chiave di lettura che abbiamo scelto è stata prevalentemente quella della richiesta di missione orientale, si illustrerà ora brevemente quale fosse la situazione missionaria in Cina e Giappone, Paesi così desiderati da tanti indipeti del periodo¹⁵. Anzitutto, alla fine del Seicento il Sol Levante era una meta irraggiungibile per qualunque straniero: le politiche del *sakoku*, ossia della chiusura del paese, avrebbero tenuto il Giappone in uno stato di isolamento quasi totale dal 1639 al 1853.

¹³ PROSPERI, Adriano, “Il figlio, il padre, il gesuita. Un testo di Antonio Possevino”, in *Rinascimento* 2014, p. 114.

¹⁴ Le scuole di livello primario erano quelle più diffuse e che richiedevano un maggior numero di docenti. Non tutti i gesuiti, peraltro, erano particolarmente dotati e intelligenti: molti di essi avrebbero quindi con modestia tenuto per tutta la vita i corsi base, nella propria Provincia o spostandosi per l’intera Assistenza. Soltanto ai gesuiti che erano stati ordinati era permesso di insegnare filosofia e teologia. Per quanto riguarda la matematica, il caso era particolare: essendo il corso opzionale e particolarmente complesso, erano solo i più talentuosi e motivati a studiarla e in seguito insegnarla. Vista l’importanza delle scuole della Compagnia, furono molti i genitori che decisero di mandare là i propri figli (anche per la loro gratuità, un’altra delle innovazioni della Compagnia, anche nel caso di “famiglie non cattoliche, spesso indifferenti in materia religiosa o perfino ostili” (PROSPERI, *Ibid.*, p. 112). A un livello più elitario, i cosiddetti “collegia nobilium”, creati appositamente per i membri della classe dirigente, erano “luoghi dove il privilegio sociale si leggeva in uno stile di vita comprensivo di consumi e ordinamento della giornata, dai riti religiosi ai giochi” (p. 115).

¹⁵ Le fonti al proposito sono numerosissime. In questa sede si ricorda BOSCARO, Adriana, *Ventura e sventura dei gesuiti in Giappone (1549 – 1639)*, Venezia 2008; BROCKEY, Liam Matthew, *Journey to the East: the Jesuit Mission to China, 1579-1724*, Cambridge 2007; ROSS, Andrew C., *A Vision Betrayed. The Jesuits in Japan and China, 1542-1742*, New York 1994; DEHERGNE, Joseph SJ, *Répertoire des Jésuites de Chine de 1552 à 1800*, Roma-Paris 1973, dai quali si è attinto per queste rassegne necessariamente sintetica e a solo fine introduttivo.

C'era stato però, poco prima, un periodo in cui per i gesuiti, effettivamente, vivere e operare in Giappone sembrava un'opzione praticabile e foriera di risultati positivi per la causa cattolica. Francesco Saverio, sbarcato nel 1549 a Kagoshima (nel Kyūshū), era stato sostenuto da un notevole ottimismo ma sicuramente ignorava molte delle difficoltà linguistiche e culturali (alcune delle quali insormontabili) che avrebbero impedito alla neonata missione di convertire centinaia di giapponesi;. Non aveva però neppure tutti i torti nel riporvi fiducia, perché aveva intuito che vi erano per i gesuiti più fronti attraverso i quali penetrare col proprio messaggio.

Alla metà del Cinquecento in Giappone si scontravano infatti i vari regnanti locali senza che nessuno riuscisse a predominare sugli altri: i gesuiti potevano muoversi in un Paese non ancora pacificato e unificato, appoggiandosi di volta in volta ai signori che erano loro favorevoli. Ciò accadeva perlopiù per ragioni di utilità personale e pratica; i gesuiti che viaggiavano sulle navi portoghesi portavano con sé prodotti europei di ogni genere e potevano fungere da mediatori coi vari mercanti (anzitutto procurando ai signori giapponesi le armi da fuoco).

Quando però dai costanti scontri emersero tre figure in grado di prevalere su tutti i rivali e riunificare il Paese, ossia Oda Nobunaga (1534-1582), Toyotomi Hideyoshi (1536-1598) e Tokugawa Ieyasu (1543-1616), ai gesuiti la sorte non arrise più come prima. L'ingresso nel Paese di altri ordini religiosi (soprattutto i francescani, dal 1593) causò inoltre alla Compagnia di Gesù la perdita del monopolio e contribuì a creare malcontento nei regnanti giapponesi, che avevano capito che i missionari, al di là dei vantaggi iniziali, attiravano troppi elementi di potenziale conflitto. Ne conseguì la proclamazione del *sakoku*: il primo editto venne emanato nel 1616 e confermato negli anni a venire, sino a diventare definitivo nel 1639. I pochi gesuiti rimasti tentarono di reagire continuando a coltivare comunità di *kakure kirishitan*¹⁶ (alcune delle quali sopravvissero fino alla riapertura del Paese), ma le persecuzioni e la graduale scomparsa

¹⁶ Su coloro che in giapponese sono stati definiti “cristiani occulti” (“*kakure kirishitan*”) si vedano ZAMBARBIERI, Annibale, “Cultura e religione nelle comunità cristiane ‘underground’ del Giappone”, in *L'Europa e l'evangelizzazione delle Indie Orientali*, Milano 2005, pp. 141-162; TURNBULL, Stephen, *The Kakure Kirishitan of Japan. A Study of their Development, Beliefs and Rituals to the Present Day*, Richmond 1998; VOLPE, Angela, *I Kakure. Religione e Società in Giappone*, Reggio Emilia 1992.

di tutti i missionari rimasti spinsero i regnanti cattolici a cessare da allora ogni tentativo ufficiale di penetrare nell'isola.

Per quanto riguarda la Cina, la situazione di fine Seicento e inizio Settecento era decisamente più florida per la Compagnia di Gesù. Nonostante i primi passi incerti, grazie a personaggi del calibro di Alessandro Valignano e Matteo Ricci la causa cattolica acquisì una certa stima, venne sostenuta da personalità illustri (tra cui vari imperatori) e i gesuiti si trovarono a operarvi con una certa libertà. Una curiosa scoperta archeologica, che ebbe luogo negli anni Venti del Seicento, avvalorò poi l'antichità del loro credo all'interno dell'Impero: la cosiddetta "stele nestoriana" testimoniava infatti che almeno dal VII secolo erano presenti nell'Impero dei cristiani¹⁷.

La dinastia Ming, che era al potere dal 1368, venne scalzata nel 1644 da quella Qing: di tale violenta conquista subirono le conseguenze anche i gesuiti che si trovavano nel Paese, incerti su quale fazione fosse più vantaggioso appoggiare in un periodo in cui tutto ancora poteva succedere.

Un altro dei problemi che i gesuiti dovettero affrontare fu, come in Giappone, l'arrivo in Cina, a partire dal 1632, di frati domenicani e francescani¹⁸: questi iniziarono immediatamente a contrastare le prerogative portoghesi e a tentare conversioni con uno stile ben diverso da quello dell'*accomodatio*¹⁹, osteggiando molto apertamente e da subito le traduzioni e gli adattamenti della dottrina cristiana messi in atto dalla Compagnia di Gesù fino ad allora. I gesuiti cercarono di difendersi per quanto possibile,

¹⁷ Sulla "stele nestoriana" si consulti la sintesi a cura di MUNGELLO, David E., *Curious Land. Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology*, Honolulu 1985, pp. 165-171; per un'analisi più approfondita e ulteriore bibliografia cfr. KEEVAK, Michael, *The story of a stele: China's Nestorian Monument and its Reception in the West, 1625-1916*, Hong Kong 2008.

¹⁸ Li autorizzava il breve papale di Urbano VIII *Ex debito pastoralis officii*.

¹⁹ Relativamente alla prassi della *accomodatio*, che contraddistinse le missioni della Compagnia di Gesù soprattutto in Oriente (Cina e India), vi è una vasta bibliografia. Ne danno un quadro generale LAVENIA, Vincenzo e PAVONE, Sabina (a cura di), *Missioni, saperi e adattamento tra Europa e imperi non cristiani. Atti del seminario (Macerata, 14 maggio 2013)*, Macerata 2015 e MONGINI, Guido, "Ad Christi similitudinem": Ignazio di Loyola e i primi gesuiti tra eresia e ortodossia. *Studi sulle origini della Compagnia di Gesù*, Alessandria 2011, spec. pp. 131 segg.; si concentra sull'esperienza di Valignano ARANHA, Paolo, "Gerarchie razziali e adattamento culturale: La «Ipotesi Valignano»", in Tamburello, Adolfo, ÜÇERLER, M. Antoni J. SJ, Di RUSSO, Marisa (a cura di), *Alessandro Valignano S.I., uomo del Rinascimento: ponte tra Oriente ed Occidente*, Roma 2008, pp. 76-98. Si è focalizzato sul particolare dell'abbigliamento SANFILIPPO, Matteo, "L'abito fa il missionario? Scelte di abbigliamento, strategie di adattamento e interventi romani nelle missioni *ad haereticos* e *ad gentes* tra XVI e XX secolo", in *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Italie et Méditerranée* Vol. 109, N. 2 (1997), pp. 601-620.

inviando di volta in volta alcuni dei loro membri più capaci (come Martino Martini²⁰, 1614-1661) a Roma, a mediare e a smentire le accuse di lassismo e mistificazione che venivano lì inoltrate dai loro rivali (peraltro anche all'interno della Compagnia non regnava una posizione univoca). Benché alla fine del Seicento da Roma fosse stata emanata una aperta e definitiva condanna dei culti confuciani per i neo-cristiani²¹, i gesuiti non si arresero e cercarono di rimandare fino all'ultimo la sua applicazione.

Nel frattempo, nel 1662 era salito al trono l'imperatore Qing Kangxi, che regnò in Cina fino alla morte avvenuta nel 1723, ossia quasi per l'intero periodo qui preso in esame. Kangxi era piuttosto favorevole al cristianesimo e ai gesuiti, tant'è che nel 1692, per premiare questi ultimi dell'aiuto offertogli in molteplici occasioni (come ambasciatori, cartografi e matematici anzitutto), emanò un Editto "di tolleranza" che venne interpretato dalla Compagnia come un risultato epocale.

Dopo un'ulteriore bolla di condanna romana dei riti cinesi²², però, i gesuiti furono costretti a scegliere se giurarvi fedeltà e rimanere in seno alla Chiesa cattolica, o procedere autonomamente e seguendo le direttive dell'imperatore: chi otteneva da lui il "p'iao" poteva infatti rimanere nel Paese senza subire persecuzioni. Nel 1723 salì al trono l'imperatore Yong-Tcheng (in carica fino al 1736), che l'anno successivo emanò un editto di persecuzione ed espulse numerosi missionari, anche quelli in possesso della patente, confiscando i beni di centinaia di chiese.

Si evince da questo quadro storico come il quarantennio oggetto di studio della presente tesi fu per i gesuiti molto tormentato: soprattutto lo fu per gli indipeti che si sentivano chiamati proprio alle Indie orientali. Benché fosse del tutto impossibile

²⁰ La vita e le opere di Martino Martini sono oggetto di costante approfondimento da parte dell'omonimo centro di ricerca trentino, che ne sta anche pubblicando l'Opera Omnia in edizione critica, con traduzione e annotazioni. In occasione del quattrocentesimo anniversario della sua nascita si è tenuto a Trento un convegno i cui atti sono stati recentemente editi a cura di PATERNICÒ, Luisa M., VON COLLANI, Claudia, SCARTEZZINI Riccardo, *Martino Martini Man of Dialogue, Proceedings of the International Conference held in Trento on October 15-17 2014 for the 400th Anniversary of Martini's Birth*, Trento 2016, ai quali si rimanda per ulteriore bibliografia.

²¹ Avallata nel 1704 con il decreto *Cum Deus optimus* di papa Clemente XI, 20 novembre 1704. Per una breve sintesi della complessa querelle si rimanda a cap. 3.2.2..

²² Con la bolla *Ex illa die* di Clemente XI (1715); nel 1742 venne emanata da papa Benedetto XIV un'altra, definitiva (per tutta l'età moderna), condanna dei Riti cinesi, con la bolla *Ex quo singulari*, che diede luogo in Cina a una serie di persecuzioni e apostasie. L'imperatore K'ien-Long ricevette il breve di Benedetto XIV il 24 febbraio 1748.

recarsi in un Giappone chiuso ermeticamente agli stranieri, sembra che nell'Assistenza italiana giungessero ciononostante periodicamente alcune notizie che accendevano l'ottimistica speranza che il Paese si stesse riaprendo²³. Per quanto riguarda la Cina, negli ultimi anni del Seicento non era improponibile per un aspirante missionario potervisi recare, ma a cavallo del nuovo secolo e nei suoi primi decenni anche quella situazione precipitò e persino farne espressamente richiesta diventò sempre più difficile. I Generali del periodo furono costretti a emanare alcune circolari in cui si invitava a mantenere una certa riservatezza relativamente alla questione dei riti cinesi. Alcuni gesuiti si erano infatti mostrati propensi a pronunciarsi sulla materia: soprattutto nel caso di coloro che operavano in Cina, queste istanze in difesa delle politiche della Compagnia erano umanamente comprensibili, ma alquanto pericolose. Nel 1723 Tamburini esortò quindi tutti i Provinciali a non pronunciarsi in merito, fosse anche solo per evitare di peggiorare ulteriormente una situazione già molto delicata per la Compagnia di Gesù²⁴. Dieci anni dopo, il suo successore Retz comunicò infine ai Provinciali europei che da Roma era stato dato il colpo di grazia a due secoli di *accomodatio* praticata con successo dai gesuiti in Cina, impedendo ai neo-convertiti la pratica dei loro riti tradizionali²⁵. Benché il periodo successivo agli anni Trenta del '700 sia, dal punto di vista archivistico, contraddistinto da una totale mancanza di *litterae indipetae* di provenienza italiana, è probabile che l'orizzonte cinese fosse ormai diventato, al pari di quello giapponese, soltanto un sogno lontano e irrealizzabile.

²³ Cfr. capitolo 3.2.

²⁴ ARSI, *Epp. NN.* 9, f. 112-113, lettera di Tamburini datata 2 ottobre 1723: "Ad omnes provinciales, praeceptum de non loquendo circa decreta Sanctae Sedis in materia ritum sinensium. Cum plurium testimonium ad nos pervenerit notitia de temerario ausu nostrorum loquendi etiam coram externis in materia rituum sinensium cum libertate, nulla ratione ferenda et abusque debita observantia ac veneratione quam resolutionibus et decretis Sanctae Sedis eosdem ritus concernentibus debemus ea propter motus non solum ex intimo dolore nobis oborto per eiusmodi licentiam, qua adeo reverentia ex profunda submissioni quam Societatis profitetur ac debet hiuc sacrosancto Tribunali opponitur" (cit. in CAPOCCIA, Anna Rita, "Le destin des Indipetae au-delà du XVI siècle", in FABRE, Pierre-Antoine e VINCENT, Bernard (a cura di), *Missions Religieuses Modernes. "Notre lieu est le monde"*, Roma 2007, pp. 95-96, nota 25).

²⁵ ARSI, *Epp. NN.* 9, f. 139, lettera di Retz datata 3 ottobre 1733: "Ad omnes provinciales Europae. De missionibus Sinicis. Tristes nuntii qui nuper ex Sinarum imperio advenerunt, uti magnum mihi dolorem ac sollicitudinem attulerunt ita a nobis omnibus merito exigunt ut periclitanti illic rei christianae a Deo opem atque auxilium, communi studio imploremus" (cit. *ibid.*, nota 26).

1.2. Scrivere una buona *littera indipeta*: le istruzioni dall'alto

Le *litterae indipetae* sono una tipologia di epistole talmente particolare che possono ascrivere quasi a un genere letterario a sé, con specifici *tòpoi* culturali e taluni elementi dell'*ars dictaminis* coeva. Esse presentavano spesso una struttura specifica: apertura con formule affini alla *captatio benevolentiae* con le quali il gesuita ammetteva di essere indegno e meschino e umilmente chiedeva l'attenzione del Generale. La successiva *narratio* sintetizzava le circostanze che avevano condotto il candidato a redigere un documento fra mille sforzi e struggimenti interiori. Il fulcro della *littera indipeta* era chiaramente posto nella *petitio*, ossia la richiesta di essere inviato in missione (con maggiore o minore indifferenza relativamente a tempistiche e meta); infine l'epistola terminava con una *conclusio*. Come esempio di questa impalcatura stilistica possiamo annoverare una parte delle *indipetae* italiane del Sei e Settecento; non tutte le richieste però seguivano questa generalizzazione, e moltissime fra esse iniziavano *in medias res* con un'accesa *petitio*.

Che cosa sapevano gli indipeti del Padre generale e della prassi di selezione? Probabilmente anch'essi erano consci del fatto che il suo entourage fosse molto impegnato a smistare le decine di candidature che giungevano a Roma ogni giorno. Ciononostante, come aveva assicurato un superiore a un indipeta dubbioso se inviare la sua candidatura, molti erano anche convinti che per il Generale le *indipetae* fossero più di "consolazione che tedio"²⁶.

Il romano Francesco Corsetti informava il Generale di provare da lungo tempo un forte desiderio di convertire gli infedeli: una volta ottenuta l'approvazione dei superiori, "acciò più facilmente riesca un tal mio disegno" indirizzava a Roma il suo

²⁶ ARSI, FG 751, ff. 61, 61v, Termini 5 gennaio 1719. Si vedrà (cap. 4.3.) dalle *Epistulae Generalium* come questa affermazione venisse spesso rivolta agli indipeti, che ricevevano ringraziamento per le loro candidature e inviti a persistere nell'invio - benché talora il Generale dovesse anche redarguirli e dissuaderli da una scrittura troppo insistente e compulsiva.

Tutte le citazioni che da qui in seguito riportiamo saranno una trascrizione diplomatica dei documenti dell'epoca. Esse si conformano all'attuale uso nella punteggiatura e prevedono l'aggiunta di alcune lettere (*h* per il verbo ausiliare, ad esempio) soltanto per agevolarne la comprensione. Maiuscole e minuscole corrispondono all'originale perché, soprattutto nel caso di indipeti di scarsa cultura, sembra rilevante mantenerle inalterate.

“memoriale”²⁷. È interessante notare come il gesuita, benché scrivesse dal Collegio Romano e quindi a due passi dal Padre generale, avesse avvertito l'esigenza di ricordargli per iscritto della propria vocazione missionaria.

Gli indipeti talora si esprimevano sulle fasi che immaginavano contraddistinguessero la prassi dell'invio nelle Indie: Giovanni Battista Aggiutorio pregava “a scrivermi nel Catalogo dove registransi tutti coloro che, giusta gl'Ordini di Vostra Paternità, devono incaminarsi colà dove aspirano i miei desiderii”²⁸. Giovanni Domenico Pozzobonelli nella la sua *indipeta* del 1716 oscillava tra due atteggiamenti opposti: da un lato non voleva ricevere la licenza soltanto “per importunità”, ma dall'altra non voleva neppure rischiare di “non ottenerla, perché Vostra Paternità si sia dimenticato il desiderio ch'Iddio s'è degnato benignamente concedermi”, evidenziando così l'antichità della sua vocazione²⁹.

Non sembra emergere una costante relativamente al momento migliore per redigere una *indipeta*. Giuseppe Maria Amendola aveva scritto le sue a distanza di dodici anni l'una dall'altra e giustificava questa pausa non con un indebolimento della vocazione, ma con un consiglio che gli era stato dato dai suoi Padri spirituali e da “molti Nostri partiti da questa Provincia [...] per isperienza”. Si era infatti rilevato che, prima di ripresentarsi come candidati al Generale, era meglio “fare tanti viaggi” o aspettare “dopo il corso de' studii”³⁰.

Esistevano, in un certo senso, delle istruzioni da parte dei Generali su come andasse redatta una candidatura per le Indie: nel corso dei primi secoli dalla fondazione della Compagnia erano state emanate alcune circolari che dovevano da un lato motivare i gesuiti a fare richiesta (in generale per le Indie, oppure per una destinazione specifica per la quale si necessitava di nuove forze), dall'altro spiegare loro quali elementi il

²⁷ ARSI, *FG* 750, f. 174, Collegio Romano 15 agosto 1704.

²⁸ ARSI, *FG* 751, ff. 82, 82v, Napoli 24 febbraio 1720.

²⁹ ARSI, *FG* 751, ff. 327, 327v, Milano 22 gennaio 1727 e *FG* 751, ff. 339, 339v, Milano 17 dicembre 1727. Queste due candidature erano molto più specifiche delle precedenti riguardo alla meta: Perù o Messico nella prima e Filippine nella seconda, influenzato dal passaggio per Milano del Procuratore Bobadilla.

³⁰ ARSI, *FG* 751, ff. 153, 153v, Palermo 4 febbraio 1722.

documento dovesse possedere per agevolare la segreteria romana nella scelta.

Queste circolari svolgevano efficacemente il loro compito: è stato notato da più studiosi come in seguito ad esse le richieste per le Indie subissero aumenti consistenti. Nel caso italiano di Sei e Settecento³¹ è doveroso osservare anzitutto che in generale l'invio (o quantomeno la conservazione archivistica) di *indipetae* non era regolare; l'influenza delle comunicazioni romane fu comunque un elemento certamente rilevante, così come lo fu il passaggio dei Procuratori³².

Negli ultimi anni del Seicento, le richieste furono particolarmente numerose dal 1691 al 1695: giunsero a Roma 95 *indipetae* nel 1691, la metà circa nel 1692, 83 nel 1693, soltanto 33 nel 1694 e di nuovo 79 nel 1695³³. Il numero diminuì significativamente negli anni a venire (durante i quali oscillò tra le 7 e le 40 unità) riducendosi ulteriormente e radicalmente dopo il 1707. Per un decennio circa le candidature nel *Fondo Gesuitico* si contano sulla dita di una mano: si tratta, con tutta probabilità, di un problema di conservazione archivistica, perché un numero di lettere così basso non è compatibile con la persistenza della volontà di missione da parte di molti gesuiti del periodo. Un fattore che poteva incidere su queste oscillazioni numeriche di *indipetae* erano anche le guerre del periodo: si vedrà ad esempio come il frenetico susseguirsi di dinastie e i conflitti interni fra potere laico e religioso in Sicilia influirono profondamente sulla vocazione alla missione di molti gesuiti di quell'area³⁴.

Il quantitativo di richieste inviate a Roma tornò a crescere nel 1716, quando il loro numero superò il centinaio; nell'anno successivo si raggiunsero le 151 unità, e in seguito fino al 1729 le candidature si attestarono intorno alla trentina annua. Per ragioni purtroppo ignote, nel *Fondo Gesuitico* la conservazione regolare delle *litterae indipetae* italiane si interrompe proprio in quegli anni: la successiva testimonianza risale al 1744 e vi è poi una lacuna fino al 1770. Le vicende della Soppressione di poco successiva

³¹ Ci si riferisce in questa statistica alle sole *litterae indipetae* dell'*Assistentia Italiae* conservate attualmente nel *Fondo Gesuitico* 749, 750 e 751, per gli anni 1687-1730. Per motivi di tempo si è limitata la ricerca a questo fondo escludendo *Ital.* 173 e *Ven.* 99 dove ne sono presenti alcune, ma non in quantità rilevante.

³² Cfr. capitolo 4.1..

³³ Per un grafico dell'oscillazione delle *indipetae* in ARSI tra 1687 e 1730 si veda in Appendice.

³⁴ Cfr. cap. 3, nota 113.

causarono la fine di qualsiasi continuità di conservazione documentaria fino agli anni della ricostituzione ottocentesca dell'ordine.

Le lettere dei Generali che esortavano a presentare la propria istanze nelle Indie influenzarono sicuramente il numero di *indipetae* di determinate annate. Poco prima del periodo preso in considerazione in questa tesi, Giovanni Paolo Oliva (1664-1681) all'inizio del suo generalato scrisse ai superiori francesi per incentivare la vocazioni verso le Antille: Pizzorusso ha notato che, immediatamente dopo la sua sollecitazione, vennero redatte molte *indipetae* richiedenti tale meta³⁵. Alcune di queste richieste peraltro rivelavano una certa conoscenza da parte degli indipeti sia della situazione concreta della missione nelle Antille sia delle problematiche relative all'organizzazione delle spedizioni.

Secondo quanto testimoniato da un indipeta italiano, intorno al 1691 González redasse una circolare che invitava i gesuiti a candidarsi per la missione cinese. Maurizio Zaffino scrisse proprio in quell'anno la sua prima *indipeta* dalla *Provincia Mediolanensis*, ammettendo di non avere mai compiuto tale passo prima perché credeva che raggiungere l'Impero cinese fosse un'impresa impossibile. Aveva però cambiato idea dopo “la lettera circolare di Vostra Paternità, con la quale esorta ciascheduno ch'abbia tali desideri ad esporglieli”³⁶.

Lettere di un simile tenore, indirizzate dai Generali a diversi destinatari (i Provinciali, i superiori di qualche residenza, i Rettori - di tutte le Assistenze o solo di una di esse, o addirittura solo di una Provincia), non sono sempre identificabili. E neppure la ricerca, molto dispendiosa, attraverso i registri delle *Epistulae Generalium* di un determinato periodo e per ogni Provincia conduce a risultati certi. Per quanto riguarda le epistole parenetiche meno diffuse e note ci si basa quindi in questa trattazione soltanto sulle affermazioni rinvenibili nelle *litterae indipetae* dei gesuiti del periodo.

Paolo Faraone nel 1700 scriveva da Palermo la sua quinta *indipeta* in occasione della “fervorosa lettera indirizzata da Vostra Paternità l'anno trascorso, in modo speciale a

³⁵ PIZZORUSSO, Giovanni, “Le choix indifférent: mentalités et attentes des jésuites aspirants missionnaires dans l'Amérique française au XVII^e siècle”, in *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Italie et Méditerranée* Vol. 109, N. 2 (1997), p. 886.

³⁶ ARSI, FG 749, f. 369, Milano 22 agosto 1691.

questa Provincia, per animare i suoi sudditi alle apostoliche missioni di America”. Era già da nove anni che il siciliano presentava le proprie istanze per le Indie e, pur ammettendo di non godere di ottima salute, dalla sua aveva la perfetta conoscenza di molte lingue e la pratica acquisita nelle “missioni delle galee e carceri”³⁷. Il primo elemento venne tenuto in particolare conto dalla segreteria romana, che annotò sul retro della lettera come il richiedente avesse “appreso più lingue”. Il gesuita tuttavia non ottenne quel che desiderava, e una quindicina di anni dopo morì nella nativa Sicilia³⁸.

Claudio Ferlan ha sottolineato come il 1722 sia stato un “momento decisivo per la definizione di un vero e proprio genere *indipeta*”³⁹, perché nel gennaio di quell’anno Michelangelo Tamburini scrisse e indirizzò la circolare *De mittendis ad Indias novis operariis*, destinata “ad omnes Provinciales exceptam Angliam”, affinché la leggessero pubblicamente per promuovere le vocazioni per le Indie. Tale documento invitava gli aspiranti a indicare nelle proprie richieste “aetatem, vires, tempus, et ministeria” che ne motivavano il desiderio.

Dalle nostre ricerche emerge come, a partire da questa circolare di Tamburini, si verifichi un vero e proprio *boom* di richieste⁴⁰. Questa esplosione colpì l’Assistenza italiana in generale (oltre 100 richieste nel 1722, mentre l’anno precedente erano soltanto 37) e tutte le Province al suo interno. L’unica eccezione fu la *Romana* e ciò è legato probabilmente al fatto che i gesuiti romani potevano interloquire dal vivo con la segreteria del Generale, senza ricorrere necessariamente al mezzo scritto. Nella *Provincia Sicula* le *indipetae* del 1722 superarono di un terzo quelle dell’anno precedente (da 22 a 38), nella *Neapolitana* quasi triplicarono (passando da 10 a 26), e in quella *Mediolanensis* addirittura ottuplicarono (da 5 a 38).

³⁷ ARSI, FG 750, f. 86, Palermo 20 luglio 1700.

³⁸ Faraone morì a Messina il 30 agosto 1715 (FEJÉR, Josephus SJ, *Defuncti secundi saeculi Societatis Jesu. 1641-1740*, Romae 1985, p. 101).

³⁹ Il documento è conservato in ARSI, Ep. NN. 9, f. 3. Su questo tema si veda anche FERLAN, Claudio, “Candidato alle Indie. Eusebio Francesco Chini e le ‘litterae indipetae’ nella Compagnia di Gesù”, in FERLAN, Claudio (a cura di), *Eusebio Francesco Chini e il suo tempo. Una riflessione storica*, Trento 2012, p. 32 e CAPOCCIA, “Le destin des Indipetae”, pp. 89-110, spec. pp. 101-102.

⁴⁰ Cfr. Appendice.

Le direttive del Generale, inoltre, modellarono anche dal punto di vista formale le *indipetae* di quell'anno e di quelli successivi: quasi tutte erano diligentemente scritte sulla falsariga dello schema da lui fornito. Di più: molte si limitavano a fornire essenzialmente i dati richiesti, riducendo notevolmente il loro interesse dal punto di vista della storia culturale e delle emozioni. È assente in quelle lettere qualsiasi fantasia, ricordo giovanile, racconto di miracoli ricevuti da parte dei richiedenti. Le lettere sono stringate, stereotipe, scritte apparentemente senza molto trasporto.

Costituiscono quindi una ancor più importante eccezione le *indipetae* dei “fedelissimi”, che già in precedenza tempestavano il Generale con le loro istanze e continuarono a farlo anche dopo questa circolare. Oltre ai nomi noti, erano frequenti i gesuiti alla loro prima richiesta, che non avevano mai segnalato fino ad allora la vocazione alle missioni indiane e dicevano di averla sentita risvegliare dentro di sé proprio in seguito alla comunicazione romana. Così come comparivano dal nulla, i loro nomi nel nulla tornavano e le loro candidature si limitavano a rimanere degli *una tantum*, confermando l'impressione di essere state redatte più “per dovere” che “per vocazione”.

Oltre alla struttura che rispettava le direttive del Generale, nella documentazione qui analizzata emergono anche riferimenti diretti ad esse: già alla fine del gennaio 1722 Stanislao de Marco scriveva da Napoli “in conformità dell'ordine di Vostra Paternità, manifestatoci per mezzo d'una lettera al Padre Provinciale circa la vocazione alle missioni dell'Indie”⁴¹. Il gesuita non ebbe la sorte desiderata, e morì nella sua città una quindicina di anni dopo⁴².

Giovanni Saverio Bongiardina premetteva al suo elenco di informazioni personali la precisazione che si trattava di “obedire a quanto Vostra Paternità impone nella sua”⁴³. Nicolò de Martino raccontava che “si lesse nel nostro Refettorio la sua Lettera Parenetica”, ossia di esortazione a richiedere la missione: dopo di che “molti che havevano desiderio di cercar le Missioni delle Indie si sentirono viepiù accesi nel loro

⁴¹ ARSI, *FG* 751, ff. 150, 150v, Napoli 29 gennaio 1722.

⁴² Stanislao de Marco morì a Napoli il 16 luglio 1736 (FEJÉR, *Defuncti secundi saeculi*, p. 25).

⁴³ Così fece ad esempio Giovanni Saverio Bongiardina, ARSI, *FG* 751, ff. 200, 200v, Marsala 16 marzo 1722.

Santo desiderio: anche io sperimentai in me il medesimo effetto”⁴⁴ e per questo scrisse la sua prima *indipeta*, che rimase anche l’unica. Bongiardina non lasciò mai la Provincia di appartenenza e vi morì vent’anni dopo⁴⁵.

Antonino Sinatra, un gesuita che similmente non si era mai candidato prima, scriveva che la lettera del Generale che “poco fa si lesse nel nostro commun refettorio, fe’ riaccendere in me quel desiderio [che] fin da Novizio ebbi di chiedere l’Indie”. Con un certo ottimismo, affermava che dopo averla ascoltata gli sembrava di essere seguito ovunque da questo pensiero: “ovunque mi porti, mi sento non so qual voce interiore ch’or mi dice: L’è impossibile che ti facci sol una volta a supplicare il Padre Generale, senza esserne soddisfatte le tue dimande”⁴⁶. Giuseppe Cacace, per quanto “non [...] meritevole per ora di tal favore”, implorava il Generale di “registrare il mio nome in quel fortunatissimo Libro in cui soglion registrarsi i Nomi di coloro che cercano l’Indie, affinché io resti con qualche speranza di andare o più presto o più tardi, come sarà maggior gloria di Dio”⁴⁷.

Sempre nello stesso periodo Mauro Berarducci informava Roma di essere stato “precisamente stimolato dall’ultima circolare di Vostra Paternità, ch’essortava e invitava i Sudditi ad accorrere alle tante richieste che continuamente vengono di Operarii evangelici”⁴⁸. Il gesuita, all’epoca già quarantaquattrenne, era nella Compagnia da ventotto anni e aveva già presentato le sue istanze nel 1699 e nel 1705⁴⁹: la comunicazione di Tamburini aveva nel suo caso avuto l’effetto di ‘rinfrescare’ una vocazione quasi sopita e sulla realizzazione della quale, probabilmente, non si era più fatto molte illusioni, smettendo di riproporla. Forse anche a causa dell’età avanzata la

⁴⁴ ARSI, *FG* 751, ff. 164, 164v, Napoli 13 febbraio 1722.

⁴⁵ Bongiardina morì a Palermo il 21 aprile 1740 (FEJÉR, *Defuncti secundi saeculi*, p. 146).

⁴⁶ ARSI, *FG* 751, ff. 196, 196v, Palermo 5 marzo 1722. Il nome di Sinatra non è presente fra i defunti della Compagnia né nei maggior repertori dei gesuiti inviati oltremare.

⁴⁷ ARSI, *FG* 751, ff. 255, 255v, Bari, 6 marzo 1723. Anche di questo gesuita non si conosce il destino, che probabilmente non fu comunque quello di missionario nelle Indie.

⁴⁸ ARSI, *FG* 751, ff. 264, 264vv, Benevento 21 agosto 1723.

⁴⁹ ARSI, *FG* 750, f. 70, Napoli 7 marzo 1699 e ff. 226 e 226v, Napoli 24 ottobre 1705.

candidatura di Berarducci non fu accolta, e il gesuita morì a Napoli una decina di anni dopo⁵⁰.

Una lettera tipica del periodo, per quanto più prolissa e personale di altre, è quella del napoletano Giovanni Chiavacci, il quale non aveva mai scritto alcuna *indipeta*. Questi entrava *in medias res* fin dalla prima riga, nella quale annunciava che “il desiderio ardentissimo”⁵¹, che nutriva dentro di sé da ancor prima di vestire l’abito gesuita, “di andare una volta a terminar la vita tra gli Infedeli”, era stato “con le dolci Paterne esortazioni talmente ravvivato” che non aveva potuto evitare di redigere la propria richiesta. Chiedeva quindi di essere inserito “nel numero di quei tanti fortunati che avranno la beata sorte di incaminarsi per sì avventurato viaggio”.

Chiavacci specificava al Generale che la sua richiesta non era assolutamente motivata da “qualche avversione ch’havessi a questa Provincia o a qualche soggetto di essa, né meno per esser troppo aggravato d’officii faticosi”. Si trovava a suo dire molto bene e godeva dell’amore di tutti, nella sua Provincia: come nel caso di altri suoi confratelli, viene spontaneo chiedersi se questa ostentazione di armoniosa vita in comunità corrispondesse al vero⁵².

Chiavacci assicurava il Generale di essersi “ben consigliato prima con Dio e poi con questi Padri spirituali” relativamente alla sua vocazione. Ammetteva di non essere stato ancora impiegato per compiti importanti, ma era sicuro che in missione ci fosse talmente tanto bisogno di manodopera che si sarebbe trovata la mansione giusta anche per lui e si dichiarava pronto ad “apprendere et esercitarmi in qualsivoglia altra cosa” e a “superare qualunque ostacolo che da qualcuno [...] fosse addotto per impedire l’adempimento della mia risoluzione”. Questa specificazione riconferma il sospetto che qualcuno, molto probabilmente i superiori locali, avrebbero avanzato perplessità circa la sua partenza: anche per questo Chiavacci riconosceva solo nel Generale il suo “avvocato”. Il gesuita concludeva la lettera indicando i dati che sapeva essere più necessari per una candidatura: “la mia età è d’anni ventisette meno alcuni giorni, e anni

⁵⁰ Mauro Berarducci morì a Napoli il 22 febbraio 1737 (FEJÉR, *Defuncti secundi saeculi*, p. 111).

⁵¹ ARSI, FG 751, ff. 154, 154v, Napoli, 7 febbraio 1722. Non si sa quale sia stata la sorte del gesuita, il cui nome non è presente fra i defunti della Compagnia di Gesù.

⁵² Ci siamo interrogati su questa problematica nel cap. 4.2..

sette di Religione; di Nazione Toscano e di Patria Pistoiese; di complessione non robusta, ma di perfetta salute”.

Le direttive della circolare di Tamburini plasmarono quindi molte *litterae indipetae*, e qualche decennio dopo vennero integrate e ribadite da Franz Retz (1673-1750, Generale dal 1730 alla morte). Nel 1734 il Generale scrisse “ad Patres provinciales omnes, praeterquam Anglia et Lithuaniae” un’epistola intitolata “Capita informationis de iis, qui petunt Missiones transmarinas”⁵³. Tamburini aveva previsto pubblica lettura per la sua lettera, mentre Retz si rivolgeva al più ristretto circolo dei Provinciali affinché indirizzassero i loro sottoposti a scrivere richieste secondo quanto da lui comunicato⁵⁴. Al primo articolo di questa direttiva, Retz esplicitava l’esigenza di conoscere “Nomen, Patria, aetas, gradus in Societate, Studia, et ministeria” del candidato. Come nota Ferlan,

l’indagine era piuttosto dettagliata e aveva lo scopo di consentire allo stesso generale, e a chi lo affiancava nella decisione sulla eventuale destinazione missionaria, di essere adeguatamente informato su qualità fisiche e morali, nonché doti intellettuali, disponibilità e motivazioni di ogni candidato alle Indie⁵⁵.

Gli articoli successivi infatti chiedevano ai Provinciali di informarsi se gli aspiranti avessero “sufficientes vires corporis, et sanitatem” (2.), se con la loro “prudentia” e i talenti sarebbero stati adatti a operare in una determinata zona (3.), se fossero guidati da una “recta intentione” (4.). Il quinto punto era teso a investigare se fossero di buona indole e se sarebbero stati in grado di accomodarsi facilmente alle nuove usanze incontrate in missione, sopportandone anche le difficoltà e i pericoli (6.).

Il candidato ideale doveva essere devoto, umile, mansueto, caritatevole, amare le mortificazioni e la povertà, obbedire, essere indifferente alla destinazione e

⁵³ ARSI, *Ep. NN.* 9, f. 151.

⁵⁴ L’indicazione era che “Provinciales informationes mittant de candidatis missionum”, come stabilito dal decreto della XVI Congregazione generale del 1730 (cfr. *Synopsis Historiae Societatis Iesu*, Lovanii 1950, col. 306).

⁵⁵ FERLAN, “Candidato alle Indie”, p. 32.

all'incarico⁵⁶: questo punto era molto significativo e si vedrà a breve che anche Geronimo Pallas⁵⁷ lo ribadì più e più volte (7.). Oltre a ciò, doveva avere lo zelo sufficiente a un'impresa che gli sarebbe costata innumerevoli fatiche e incomodi (8.). Similmente, l'ultima clausola era riservata ai coadiutori temporali: il Generale chiedeva ai Provinciali di verificare che fossero amanti delle fatiche e pronti a qualsiasi disagio nel nome di Dio (9.).

Una volta fissate le regole per redigere una *indipeta* di successo, un'altra questione estremamente affascinante che ne consegue è in base a quali criteri il Padre generale o la sua segreteria decidessero dell'invio dei missionari in mezzo alle centinaia di candidati che avevano a disposizione. Guerra, relativamente al Cinque e Seicento, si interroga:

quali mandare e soprattutto quali trattenere? O la scelta era puramente casuale, affidata al sentimento profuso nelle lettere e in grado di emozionare l'Acquaviva o chi delegato da lui leggeva le migliaia di lettere che arrivavano a Roma?⁵⁸.

Le *Costituzioni* della Compagnia davano sì qualche indicazione in merito, ma come sempre molto generica:

per gli affari di maggiore importanza e dove conta di più non sbagliare [...] si devono inviare persone scelte e delle quali maggiormente ci si possa fidare. Per le attività in cui vi è più da lavorare fisicamente, le persone più sane e robuste. Per le cose che presentano maggiori pericoli spirituali, persone più provate nella virtù e più sicure⁵⁹.

Secondo Maldavsky il Generale interveniva in tutti gli stadi dell'operazione: “dans la sélection des candidats, dans la gestion des défections, dans les démarches auprès de la

⁵⁶ “devotus, mortificatus, amans paupertatis, obediens et indifferens ad loca, et officia, humilis, mansuetus, charitatis fraternae et pacis studiosus”, ARSI, *Ep. NN.* 9, f. 151.

⁵⁷ Cfr. più avanti nel corso di questo capitolo.

⁵⁸ GUERRA, Alessandro, “Per un'archeologia della strategia missionaria dei Gesuiti: le *indipetae* e il sacrificio nella ‘vigna del Signore’”, in *Archivio italiano per la storia della pietà* Vol. 13 (2000), p. 150.

⁵⁹ *Costituzioni della Compagnia di Gesù*, par. 624, cit. in GUERRA, “Per un'archeologia della strategia missionaria”, p. 150.

Couronne”⁶⁰. Studiando il caso dell’Assistenza spagnola di inizio Seicento, Maldavsky ha concluso che l’organizzazione materiale del viaggio era compito delle singole Province e del potere laico (la corona e la sua amministrazione), ma la scelta dei missionari spettava in ultima istanza al Generale. Questi era coadiuvato nel compito del reclutamento dai vari Procuratori, i quali sarebbero rimasti, una volta giunti *in loco*, i punti di riferimento dei missionari.

Relativamente al ruolo del Generale nelle politiche missionarie, Castelnau ha analizzato invece le *indipetae* portoghesi di inizio Seicento notando che il loro numero fu straordinariamente scarso⁶¹: le richieste lusitane sono numericamente incomparabili con le migliaia di *indipetae* provenienti da Spagna e Italia, per esempio. In Portogallo, peraltro, la missione oltreoceano era chiaramente considerata “un horizon naturel et un phénomène massif”⁶²; essa si volgeva ai territori di Brasile e Angola a ovest di Lisbona, mentre a est puntava a Goa, Etiopia, India meridionale, Molucche e Macao. Padre Lamalle aveva già sottolineato questa insolita esiguità di *indipetae* dal Portogallo e l’aveva spiegata col fatto che, per i lusitani, la missione oltreoceano fosse una destinazione così “normale” che spesso neppure veniva fatta richiesta di invio perché esso era dato quasi per scontato per buona parte dei gesuiti locali, anche senza passare per il Padre generale⁶³.

Ricorrendo ad altre fonti che sopperiscano a questa lacuna, Castelnau rileva come venissero costantemente scambiate tra Lisbona e Roma delle liste di persone, la cui frequenza aumentava in prossimità della partenza delle navi⁶⁴. Tali elenchi di nominativi contenevano dati anagrafici che normalmente avremmo visto espressi dagli *indipeti*

⁶⁰ MALDAVSKY, Aliocha, “Administrer les vocations missionnaires. Les *Indipetae* et l’organisation des expéditions de missionnaires aux Indes Occidentales au début du XVII^e siècle”, in FABRE e VINCENT, *Missions religieuses Modernes*, p. 59.

⁶¹ Esse sono conservate nel fondo *Lusitania* voll. 71, 72 e 73 (per il periodo 1592-1596), nel *Fondo Gesuitico* 758 (1599-1600) e 757/III (1611-1717). Cfr. DE CASTELNAU L’ESTOILE, Charlotte, “Élection et vocation. Le choix de la mission dans la province jésuite du Portugal à la fin du XVI^e siècle”, in FABRE e VINCENT, *Missions religieuses Modernes*, pp. 21-43.

⁶² *Ibid.* Il carattere “di massa” delle missioni portoghesi ben si esplicita anche nel fatto che alcune famiglie destinassero molti dei propri membri tra le fila della Compagnia di Gesù.

⁶³ LAMALLE, “L’archivio di un grande ordine religioso”, pp. 102-103.

⁶⁴ Generalmente le partenze da Lisbona avvenivano, per questioni meteorologiche, a marzo o aprile.

stessi nelle loro richieste: il luogo di nascita, gli anni trascorsi all'interno della Compagnia, le esperienze di studio o insegnamento, lo stato di salute. In Portogallo quindi, anziché scrivere al Padre generale, spesso l'indipeta parlava direttamente col proprio superiore e l'istanza era considerata così già ufficiale, senza bisogno di documentazione scritta: di qui probabilmente la carenza di *indipetae* portoghesi a Roma.

1.3. Istruzioni per gli indipeti: il manuale di Geronimo Pallas

Non è facile disporre del punto di vista di un indipeta di successo, che illustri ai confratelli le sue teorie su come candidarsi al meglio per le Indie. Vi è però un'affascinante eccezione costituita da un gesuita calabrese, che scrisse un trattato in cui diede consigli molto meticolosi e concreti su come presentare una richiesta efficace al Generale.

Geronimo Pallas (1594-1670) compose intorno al 1620, con l'intenzione di darla alle stampe, un'opera nella quale raccontava le origini e alterne fortune della missione del Perù, intitolata *Misión a las Indias, con advertencias para los religiosos de Europa que la hubieren de emprender*⁶⁵. Il trattato non era solo un *vademecum*, ma dava anche informazioni originali e preziose sulla situazione peruviana, sulle periodiche campagne gesuite contro i culti locali, sui missionari che vi operavano in quegli anni. Al di là del suo interesse e dell'originalità, l'opera non fu stampata all'epoca e neppure per i quattro secoli successivi: gli indipeti presi in esame in questa tesi, quindi, con tutta probabilità

⁶⁵ PALLAS, Gerónimo, *Misión a las Indias, con advertencias para los religiosos de Europa que la hubieren de emprender...*, 1620, edizione e trascrizione a cura di HERNÁNDEZ PALOMO, José Jesús, Madrid 2006. Ringrazio Guido Abbattista per avermi segnalato e procurato questo volume. L'opera è stata pubblicata una decina di anni fa in una edizione che è una "transcripción literal" (p. 37) del manoscritto, del quale sono stati modernizzati soltanto gli accenti e la punteggiatura, nonché sciolte le abbreviazioni. Il volume è corredato di una introduzione che offre un breve profilo biografico di Pallas e descrive e sintetizza la genesi dell'opera, ma senza ulteriori approfondimenti. Nel testo, inoltre, non è presente un apparato critico né note a pie' di pagina per agevolarne una retta comprensione.

non la lessero mai. Il Generale Vitelleschi ne bocciò la pubblicazione per vari motivi⁶⁶, primo dei quali punire la superbia di un neo-missionario che preferiva dedicarsi alla scrittura anziché alle opere pie⁶⁷.

Pallas, nato a Reggio Calabria nel 1594, entrò nella Compagnia di Gesù nel 1610 e iniziò a frequentare il Collegio di Messina⁶⁸. Nel 1617 partì per il Perù, dove continuò con gli studi e ricoprì incarichi di una certa importanza fino all'anno della sua morte, nel 1670.

Misión a las Indias venne redatto da un Pallas ventiseienne, giunto nelle Indie occidentali soltanto da pochissimi anni (due), sulla base di appunti presi nel corso del

⁶⁶ Benché l'opera di Pallas si muovesse in linea con le politiche delle *cartae annuae*, il Generale ne impedì la diffusione. Questo accadde anche prima di leggerla, perché Vitelleschi era infastidito dal peccato di superbia di Pallas. Così dichiarò laconicamente al Provinciale in Perù, Juan de Frías Herrán: “no tiene el Hermano que ocuparse en obra semejante sino en atender a sus estudios” (ARSI, *Perù* 2 (I), *Epistulae Generalium*, f. 33, Roma 15 ottobre 1620, cit. in PALLAS, *Misión a las Indias*, p. 23). Sempre allo stesso scrisse che del “libro del Hermano Gerónimo Pallas, que intitula «Misión de Europa a las Indias» se verá y conforme a lo que pareciese tomaré resolución y tengo por cierto que se hubiera servido mas Nuestro Señor de que el tiempo que ha gastado en este libro lo hubiera empleado en sus estudios” (ARSI, *Perù* 1^a, f. 193). Vitelleschi rispose anche a Pallas, senza dargli molta soddisfazione e con una certa crudezza, ricordandogli che “el tiempo que ha gastado en esto le ubiera empleado en sus estudios, y pienso que ubiera sido de mayor gloria de Nuestro Señor, que después tendrá tiempo para escribir esas y otras” (ARSI, *Perù* 2 (I), *Epp. Gen.*, f. 64, Roma 25 febbraio 1621). Lo stesso giorno inviò una lettera anche al Provinciale peruviano, raccomandandogli di non permettere ai suoi pupilli di prendere alla leggera gli studi e distrarsi in futili occupazioni (ARSI, *Perù* 2 (I), *Epp. Gen.*, f. 69, Roma 25 febbraio 1621).

⁶⁷ Forse anche questo contribuisce a spiegare il fatto che non sia stata approfonditamente studiata neppure al giorno d'oggi, e la sua edizione a stampa (peraltro una mera trascrizione letterale) risalgia a tempi recenti. Ci si occupa, sinteticamente, di limitati aspetti dell'opera di Pallas in MALDAVSKY, Aliocha, “Quitter l'Europe pour l'Amérique”, in *Transversalités* 84 (2002), pp. 153-172; la stessa accenna alla sua descrizione degli errori degli aspiranti indipeti in “Entre mito, equivoco y saber: los jesuitas italianos y las misiones extraeuropeas en el siglo XVII”, in CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de, et al. (edd.), *Missions d'évangélisation et circulation des savoirs, XVIe-XVIIIe siècle*, 2011, pp. 41-58 (per Pallas si vedano le pp. 47-51). Anche un altro studioso indica brevemente, nello stesso volume, le motivazioni giuste ed sbagliate per richiedere la missione secondo Pallas: MILLS, Kenneth, “La traversée du désert de Pariacaca par Diego de Ocaña, 1603” in CASTELNAU-L'ESTOILE, *Missions d'évangélisation*, pp. 423-444 (Pallas è citato alle pp. 425-428). L'antropologo Colajanni si è concentrato sull'aspetto da ‘racconto di viaggio’ del trattato di Pallas: sulle sue descrizioni della traversata, dei riti e delle feste cui assistette, delle cittadine nelle quali sostò, dei paesaggi che vide (COLAJANNI, Antonino, “Il viaggio da Messina a Lima di un missionario gesuita italiano nel primo ‘600. Geronimo Pallas (s.j.) e la sua Misión a las Indias (1620)”, in *DADA. Rivista di Antropologia post-globale*, Numero Speciale I (2011), pp. 65-80). Colajanni condivide peraltro le conclusioni di Numhauser (NUMHAUSER, Paulina, “¿Sublevando el Virreinato? Jesuitas italianos en el Virreinato del Perú del siglo XVII. Gerónimo Pallas (S.J.)”, in LAURENCICH MINELLI, Laura, NUMHAUSER, Paulina (edd.), *Sublevando el Virreinato. Documentos contestatarios a la historiografía tradicional del Perú Colonial*, Quito 2007, pp. 73-124), secondo la quale la spedizione in Perù di Pallas “faceva parte direttamente e specificamente di un processo continuo di trasgressione delle disposizioni regie, e costituiva di fatto una sfida al diritto del Real Patronato esercitato dal Re di Spagna sulla Chiesa delle Indie” (COLAJANNI, “Il viaggio da Messina a Lima”, p. 74).

⁶⁸ Le informazioni biografiche su Pallas e in generale sul suo manuale sono tratte dall'introduzione a cura dell'editore Hernández Palomo: “De Roma a Lima: La «Misión a las Indias», 1619 (Razón y Visión de una peregrinación sin retorno)”, in PALLAS, *Misión a las Indias*, pp. 11-34.

viaggio e di informazioni fornite da confratelli presenti da più tempo in zona⁶⁹. Pallas non voleva scoraggiare nessuno, anzi: nel corso di tutta l'opera dipingeva ogni attività dei missionari con un'aura accattivante (ogni libro si chiudeva degnamente, con un esempio edificante) e, se necessario, opportunamente censurava dettagli sgradevoli che potevano suscitare incertezze vocazionali. Pallas voleva che i suoi confratelli europei non avessero timore a presentare la propria istanza per le Indie: era vero che la vita in missione non era facile, ma tutti gli ostacoli e le asperità venivano ampiamente controbilanciati dal bene che si faceva in un'attività che era peculiare della Compagnia ed era il naturale sbocco di una vocazione forte e ben orientata.

La struttura di *Misión a las Indias* prevedeva cinque libri suddivisi in più capitoli. Nel corso di tutto il trattato Pallas descriveva la situazione peruviana ed evidenziava quanto pressante fosse il bisogno di missionari. Lo stesso Generale che bocciò la pubblicazione della sua opera, Muzio Vitelleschi (1563-1645), nel 1626 indirizzò a tutti i Provinciali spagnoli una circolare⁷⁰. In essa notava con disappunto che alcuni membri della Provincia spagnola, che si erano candidati per le missioni indiane, avevano sofferto della “contraddicion de los nostros para que no intentasen ni pidiesen ir à tales misiones, sino que se quedasan en su Provincia”. Il Generale trovava questo comportamento molto sconveniente e invitava i Provinciali a redarguire aspramente coloro che tentavano di fuorviare le nascenti vocazioni alle Indie, dal momento che la Compagnia aveva eletto come uno dei suoi compiti “procurar la salvación de las almas en todas partes, y acudir à las mas necesitadas, y mas faltas de obreros del Santo Evangelio, quales son las misiones de Indias”. Il Generale dichiarava intollerabile che si perdesse così “gran multitud de almas” a causa della mancanza di operai, e credeva che questa fosse attribuibile a una sorta di campagna di boicottaggio da parte di alcuni superiori, che dovevano ricevere di conseguenza la giusta “penitencia”.

⁶⁹ Hernández Palomo ritiene che 33 dei 56 capitoli scaturiscano da un'esperienza diretta di Pallas, mentre gli altri siano basati sui racconti orali o sui resoconti scritti di altri gesuiti *in loco* da più tempo di lui.

⁷⁰ ARSI, *Hisp.* 86a, f. 196, 16 gennaio 1626. Ringrazio l'archivista Mauro Brunello che mi ha aiutato a reperire questo documento, i cui originali (quello romano è un apografo) sono conservati presso l'Archivio della Compagnia di Alcalá de Henares, in Spagna.

Considerando la prossimità cronologica (1626 l'epistola del Generale e 1620 il trattato di Pallas), culturale (Pallas si rivolgeva precipuamente a un pubblico spagnolo, scriveva in spagnolo, e in Perù gli spagnoli sarebbero stati la nazionalità dominante fra i missionari; analogamente il Generale si rivolgeva ai Provinciali spagnoli) e tematica (incitamento alla missione, pur con le dovute cautele) con *Misión a las Indias*, è possibile concludere con ancora maggiore certezza che all'epoca fossero diffuse fra i superiori di molte residenze spagnole prassi di dissuasione e scoraggiamento della vocazione alle Indie. Esse erano motivate da varie istanze (anzitutto, lo scrupolo da parte di una Provincia a investire nell'educazione di molti gesuiti e poi privarsene per mandarli dall'altra parte del mondo, come anche questioni di affezione personale), ma da Roma evidentemente erano malviste e il Generale si pronunciò in questa occasione esplicitamente, non tanto invitando gli indipeti a farsi avanti ma ordinando ai Provinciali di redarguire i superiori che avessero diffuso simili messaggi. A questo fine, il trattato di Pallas avrebbe dato un significativo contributo: peccato solo che non venne né pubblicato né diffuso come il suo autore avrebbe desiderato.

La sezione di *Misión a las Indias* che si intende esaminare in questa sede è il libro quarto⁷¹, intitolato “De algunas advertencias espirituales para los religiosos que huvieren de emprender la misión de las Indias”, con il quale l'autore forniva ai candidati europei (soprattutto ispanici, vista la lingua utilizzata) una consulenza spirituale ma soprattutto pratica. Il fine di *tutta* la sua opera, in effetti, era proprio quello di dare delle informazioni utili e concrete a coloro che avessero deciso di dedicarsi a questa impresa, di modo che una volta ottenuta la missione non si fossero sentiti a disagio o in grave dubbio di vocazione, scoprendo di essa aspetti repellenti o inattesi. I casi di neo-missionari insoddisfatti non erano ignoti, e relativamente alle Indie occidentali vi sono due esempi illustri che - chissà - forse giunsero alle orecchie di Pallas ed ebbero luogo a pochi anni e chilometri di distanza da lui. Lo spagnolo Antonio

⁷¹ Nell'edizione sopra citata il libro quarto si trova a pp. 227-277.

Rubio⁷² (1548-1615) e il siciliano Vincenzo Le Noci⁷³ (1543-1593) erano infatti sbarcati in Messico nella seconda metà del Cinquecento⁷⁴. Non si sa se il primo avesse presentato una candidatura per le Indie, e se sì per quali, mentre è certo che il secondo ambisse all'Oriente e lo preferisse senz'altro alla realtà cui venne invece destinato. Per entrambi vi fu fin dai primi anni una notevole difficoltà di adattamento e, sostanzialmente, un rigetto delle mansioni che in essa avrebbero dovuto svolgere. Tutti e due implorarono il Generale di tornare sul Vecchio continente e nel frattempo si dedicarono ai propri studi filosofici, investendo più tempo ed energie in progetti intellettuali ed editoriali che nell'evangelizzazione degli indigeni. Entrambi fecero il loro ritorno in Europa: Rubio aspettò di essere nominato Procuratore mentre Le Noci s'imbarcò ancor prima di aver ottenuto una risposta da Roma.

Entrambi infine riuscirono, in qualche modo, a perseguire le proprie ambizioni editoriali: poco dopo il ritorno ad Alcalà Rubio diede alle stampe la sua *Lógica* (1603), un'opera che faceva diretta concorrenza ai *Conimbricenses*. Le Noci invece fu, altrettanto curiosamente, uno dei responsabili della pubblicazione a Città del Messico del trattato *De Sphaera* di un abate siciliano di sua conoscenza, Maurolico, le cui teorie erano in diretto contrasto col modello romano del tempo, reso noto dal gesuita Cristoforo Clavio.

Il caso di questi due gesuiti, vicini per tempo e luogo a Pallas, è interessante anzitutto perché ci dà la conferma di come le Indie occidentali e il lavoro intellettuale fossero considerati, da molti gesuiti, come inconciliabili. Vi fu sempre, fin dai primi secoli, una naturale associazione tra le Indie orientali e l'attività di studio; l'evangelizzazione degli

⁷² Si veda la voce su Antonio Rubio, a cura di SALAS, Victor M., sulla *Encyclopedia of Renaissance Philosophy* online: https://link.springer.com/content/pdf/10.1007%2F978-3-319-02848-4_127-1.pdf, consultato il 25 ottobre 2017, cui si rimanda per una bibliografia aggiornata.

⁷³ Sulla sua figura, ancora poco studiata, si veda l'articolo di Romano e i saggi ormai datati di SCADUTO, Mario, "Il matematico F. Maurolico e i Gesuiti", in *Archivum Historicum Societatis Iesu* Vol. XVIII (1949), pp. 126-141; GÓMEZ ROBLEDO, Xavier, "Lanuchi da nuevo rumbo a los estudios", in *Humanismo en el siglo XVI. El sistema del colegio San Pedro y San Pablo*, Ciudad de Mexico 1954.

⁷⁴ Della loro vicenda si occupa il saggio di ROMANO, Antonella, "Prime riflessioni sull'attività intellettuale dei Gesuiti ai tempi di Claudio Acquaviva. L'impossibile dialogo tra Roma, Spagna e Nuovo Mondo?", in BROGGIO, Paolo, CANTÙ, Francesca, FABRE, Pierre-Antoine, ROMANO, Antonella (a cura di), *I gesuiti ai tempi di Claudio Acquaviva, Strategie politiche, religiose e culturali tra Cinque e Seicento*, Brescia 2007, pp. 261-186, da cui attingiamo per la ricostruzione di queste vocazioni alla missione che possiamo definire, se non disobbedienti, quantomeno "selettive". Ringrazio il prof. Rurale per avermi consigliato questa lettura.

indigeni era un compito che poteva risultare ingrato e frustrante ai gesuiti più “intellettuali” che, testato personalmente come non fosse possibile dedicarsi a ciò che più amavano e ritenevano consono alle loro capacità, si rivolgevano al Generale per tentare di tornare in Europa. L’ostinazione con cui essi perseguirono l’intento di farsi spostare nel Paese d’origine “sembra esprimere il proprio rifiuto della missione, dell’inserimento in una società complessa” alla quale sentivano di non appartenere: una “lettura molto restrittiva del messaggio ignaziano e della sintesi nadaliana del «totus mundus habitatio nostra fit»”⁷⁵. Più in generale, quindi Rubio e Le Noci sono due esempi di una giovane generazione di missionari le cui ambizioni non erano state adeguatamente valutate da Roma. I due avevano finito per rivelarsi, con la loro ostinazione, una spina nel fianco per la Compagnia fino a quando le loro richieste - più a carattere personale che *ad maiorem Dei gloriam* - non vennero soddisfatte.

Non si potrà mai sapere se Pallas fosse a conoscenza di questi due casi: abbiamo già sottolineato come la rete di informazione dei gesuiti fosse capillare e permettesse di aggiornare le varie Province di cosa succedesse su scala globale. Nel trattare temi delicati come quelli di due gesuiti eternamente scontenti, che più o meno apertamente rifiutarono di adattarsi alla realtà della missione sudamericana, è probabile poi che entrassero in gioco non solo le informazioni ufficiali, ma anche quelle più mondane e ufficiose e che si diffondevano oralmente soprattutto nell’area geografica dell’evento. Quel che è certo è che Pallas era molto insistente su un punto: che gli aspiranti alla missione tenessero bene a mente quale fosse il suo scopo, perché soltanto in questo modo questa importantissima impresa si sarebbe volta in bene⁷⁶.

Molti, infatti, aspiravano alla missione per motivi del tutto errati: Pallas faceva una carrellata delle possibili e, nota Maldavsky, “sin duda comprobadas, aspiraciones sociales de los individuos y de sus familias”⁷⁷ che portavano molti indipeti sulla strada sbagliata. È significativo che Pallas scrivesse che molte persone avevano in mente la

⁷⁵ ROMANO, “Prime riflessioni”, p. 268.

⁷⁶ “fin que se ha da tener en esta misión para que no se yerre en cosa de tanta importancia, y de quien depende tanto bien o tanto mal” (PALLAS, *Misión a las Indias*, p. 228).

⁷⁷ MALDAVSKY, “Entre mito, equívoco y saber”, p. 49.

missione anzitutto per “la curiosidad y appetit de ver muchas tierras y partes nuevas, y otras cosas admirables y peregrinas con capa de venir a convertir gentiles”⁷⁸. Da questo pensiero da solo però, dichiarava lo scandalizzato gesuita, non doveva scaturire una candidatura per le Indie. Non era possibile infatti che qualcuno fosse così sciocco da affrontare un viaggio per mare lungo, durissimo e spesso mortale “per sola esta vanidad”. La storia, ammetteva Pallas, era sempre stata popolata da avventurieri ed esploratori pronti a correre qualsiasi pericolo per scoprire qualcosa di nuovo, ma essi erano mossi dall’ambizione: non era questo il caso dei missionari, motivati invece dal solo desiderio di propagare la luce del Vangelo a chi viveva ancora nelle tenebre.

Vi era poi chi voleva giungere all’altra parte del mondo per migliorare il proprio status e la propria vita: questo era purtroppo un “engaño [...] más frecuente”⁷⁹, per quanto inconcepibile per un gesuita⁸⁰. Non era insolito, per un religioso, sentirsi misero e di poco valore nella propria terra natia: perché non si avevano talenti, perché non si viveva in conformità con le regole del proprio ordine, o semplicemente perché era Dio stesso a instillare questi sentimenti. Chiedere le Indie per questo motivo era un “remedio [...] desproporcionado” perché “la mudança de los climas”⁸¹ non bastava per guarire: pur spostandosi si portava sempre con sé la causa della propria infelicità (“las mismas passiones mal sujetas”). Come già notavano Seneca e Lipsio, “llevaste contigo a tí mismo, que eres la causa de todo el mal”⁸²; e poteva accadere che, dopo un viaggio faticoso e pericoloso, qualche missionario si accorgesse quando ormai era troppo tardi dell’errore che aveva fatto e non potesse più porvi rimedio, causando in questo modo danni a sé stesso ma anche agli altri.

Pallas metteva poi in guardia i missionari che credevano di poter acquisire più stima e credito presso gli altri se si fossero recati nelle Indie: se in patria i loro scarsi talenti

⁷⁸ PALLAS, *Misión a las Indias*, p. 228.

⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁰ Nel corso di questa analisi si useranno indifferentemente i termini “missionario”, “religioso” e “gesuita” ma in realtà Pallas non impiegava quasi mai l’ultimo vocabolo: nella sua opera infatti si rivolgeva non esclusivamente a un pubblico appartenente alla Compagnia di Gesù, ma sembrava parlare in modo davvero ecumenico ai membri di tutti gli ordini religiosi.

⁸¹ *Ibid.*, p. 229.

⁸² *Ibid.*.

venivano disprezzati, era ancor più da stolti credere che mutando collocazione avrebbero ottenuto un maggiore riconoscimento. Chi fosse giunto alle Indie nonostante queste pessime premesse, non avrebbe ottenuto neppure lì la gloria a cui ambiva e si sarebbe disperato per tutti gli anni a venire. A questo proposito Pallas raccontava un episodio di sua conoscenza, molto indicativo: un giovane europeo, che aveva tentato di studiare nelle università del Continente senza grande successo, aveva pensato che se fosse passato al Perù avrebbe avuto a che fare con colleghi di scarse capacità e finalmente sarebbe riuscito a risaltare come persona colta e intelligente⁸³. Già durante il viaggio in nave aveva iniziato a vantarsi come se fosse uno studioso di fama, umiliando l'equipaggio e spacciandosi per esperto di teologia, logica e metafisica. Giunto a Lima però si era reso conto che l'università del posto non era frequentata affatto da ignoranti come pensava, anzi, che lui non sarebbe riuscito a raggiungere neppure il loro livello: per questa ragione finì i suoi giorni andando letteralmente a lavorare in miniera⁸⁴.

Pallas continuava la sua rassegna di persone che chiedevano la missione per motivi sbagliati accennando a coloro che pensavano di trovarvi grandi ricchezze con le quali sostenere la propria famiglia, vivendo senza alcuna preoccupazione e con la massima liberalità⁸⁵. In questa sede probabilmente assimilava le “*numerosas recomendaciones de Roma sobre religiosos que se preocupaban de los problemas económicos de sus parientes españoles*”⁸⁶, accennando a una motivazione che evidentemente, per il Perù, non era insolita. Benché le Indie fossero piene di risorse, Pallas evidenziava come a esse si arrivasse solo con la massima fatica. Oltre a ciò, era scandaloso che un religioso avesse in mente fini così terreni, dimenticando del tutto il voto di povertà fatto per entrare nell'ordine; tanto più che, come notava, per ottenere queste ricchezze bisognava

⁸³ “en Europa un estudiante seglar, que avía gastado mucho tiempo en algunas universidades con poco fruto [...] tomó por medio passarse al Perú, creyendo lograr acá su poca abilidad y menos estudio entre gente no tan docta”, *ibid.*, p. 230.

⁸⁴ “se uvo de ir a trabaiair en un asiento de minas recién descubiertas”, *ibid.*

⁸⁵ “Otros fines tambien pueden mover a estos, como socorrer sus parientes con la abundancia de riquezas que piensan hallarán luego en llegando a las Indias, vivir libremente y con anchura, persuadiéndose que por ser las tierras tan remotas no ay mucha religión”, *ibid.*

⁸⁶ MALDAVSKY, “Entre mito, equívoco y saber”, p. 50.

assoggettarsi agli umori dei secolari. Chi fosse partito con questi fini, sarebbe arrivato e morto allo stesso modo: del tutto invano⁸⁷.

Il gesuita analizzava poi un'altra tipologia di stolto: chi voleva le Indie per vivere con maggiore libertà. Il missionario che avesse avuto questa finalità avrebbe compiuto un errore imperdonabile e avrebbe finito per vivere senza freni come un animale, disprezzando la religione e la salvezza della propria anima, morendo nella colpa e nel peccato. Pallas si rivolgeva a lui con toni apocalittici, invitandolo a pentirsi prima che fosse troppo tardi. Metteva in guardia infine coloro che, sotto le false apparenze del bene, affrontavano tutte le difficoltà del viaggio oltremare per sola vanità, per gli onori e il buon nome che contraddistingueva ovunque i missionari⁸⁸.

Da questa carrellata Pallas concludeva che il miglior modo per non fallire nell'impresa missionaria era di avere ben chiaro in mente il fine che ci si proponeva di perseguire, e che fosse giovevole e retto. Elencava alcune considerazioni: in primo luogo, il candidato doveva rendersi conto che non chiedeva la missione per sua volontà, ma per volontà di Dio: era sempre Dio a instillare questo desiderio nell'animo umano, con ispirazioni e ausili soprannaturali per motivarlo ulteriormente⁸⁹. A questa chiamata, in quanto divina, non era possibile resistere se si voleva avere pace interiore. Dall'altro lato, anche colui che aveva autorità di accontentare il richiedente doveva mostrare corrispondente "indiferencia y resignación"⁹⁰ perché attraverso lui era il volere divino a parlare. Il superiore era infatti soltanto il tramite di Dio e doveva comunicare al suo sottoposto quanto gli venisse da lui manifestato. Scopo dell'aspirante missionario doveva in conclusione essere *non* ottenere a tutti i costi la missione, ma fare la volontà di Dio, che questa fosse la sua partenza o no.

⁸⁷ "Andarán [...] y trabajarán en vano y perecerán [...] porque de su trabajo no sacan fructo, y después de aver consumido su triste vida en adquirir una vanidad no la hallan" (PALLAS, *Misión a las Indias*, p. 231).

⁸⁸ "se puede enserrar en ellos mucha vanidad, y el desear tales cosas no ser por lo bueno, que de sí tienen, mas por la honra y nombre que les acompaña", *ibid.*, p. 232.

⁸⁹ "La primera, que en el pedir un religioso licencia a su prelado para la misión de las Indias no haze su voluntad (come dizen) propia, por mucho que lo inste y desee, sino la de Dios [...] que lo haze ispirado y excitado de los auxilios sobrenaturales, que llaman prevenientes y excitantes", *ibid.*.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 233.

Una volta che l'aspirante si fosse assicurato della bontà delle proprie intenzioni, Pallas lo metteva in guardia: avrebbe avuto di fronte a sé una vita irta di pericoli e difficoltà, ma in cambio ne avrebbe ricevuti due “incomparables e inestimables dones”⁹¹. Il primo di essi era la “paz y quietud del alma”⁹², che nessun timore o problema poteva sottrargli e che lo avrebbe accompagnato qualsiasi cosa stesse facendo: “orando [...] leyendo [...] trabajando [...] escribiendo”⁹³. La seconda ricompensa era la consolazione datagli dal sapere che, di fronte a qualsiasi circostanza avversa, avrebbe potuto contare costantemente sull'appoggio di Dio, e anche la morte non gli avrebbe più fatto paura perché sarebbe stato destinato direttamente al regno dei cieli. Dalle parole del gesuita notiamo che nei desideri di molti indipeti, in conclusione, convivevano “razones espirituales” e “motivaciones sociales”, coronate spesso da una “gran ignorancia”⁹⁴: Maldavsky ha notato come queste istanze fossero strettamente legate alle caratteristiche della Compagnia di Gesù, la quale non chiedeva ai propri membri di vivere ai margini del mondo ma di interagire attivamente con esso, condividendo, in fondo, buona parte delle ambizioni che gli stessi laici avevano in quel contesto sociale.

Nel secondo capitolo, “Como se ha de aver el religioso en proponer sus deseos y pedir licencia al prelado para esta Misión”, Pallas sottolineava come non fossero infrequenti la tristezza o il pentimento in seguito all'ottenimento della licenza per le Indie⁹⁵. Ciò era dovuto al fatto che alcuni facevano richiesta con troppa fretta e superficialità, senza prima aver valutato se si trattasse di un desiderio buono o malvagio, cioè se fosse mandato da Dio o invece da quello che lui chiama l'“astutissimo engañador de los hombres”⁹⁶. Secondo il gesuita era uno stratagemma abituale del

⁹¹ *Ibid.*, p. 234.

⁹² *Ibid.*, p. 235.

⁹³ *Ibid.*.

⁹⁴ MALDAVSKY, “Entre mito, equívoco y saber”, p. 51.

⁹⁵ “La tristeza o arrepentimiento, en que pueden caer algunos después de aver conseguido la licencia para esta empresa, nasce da la poca consideración y repentino fervor con que en ella se ponen, arrojándose a pedirla sin primero examinar su deseo, si es de espíritu bueno o malo”, *ibid.*. Alcuni (per quanto un numero molto ristretto) dei gesuiti italiani oggetto della presente tesi, in effetti, provarono proprio questa sensazione e se ne tratterà nel capitolo 3.3.

⁹⁶ PALLAS, *Misión a las Indias*, p. 236.

Demonio sollecitare alla missione, ed era efficacissimo perché penetrava molto facilmente nella corazza di un religioso alle prime armi che non si era mai interrogato sulla reale natura della sua vocazione.

L'unico modo per evitare tutte queste disgrazie era che il candidato esaminasse con attenzione la propria aspirazione alle missioni: Pallas con una meticolosità eccezionale spiegava come discernere la veridicità. In primo luogo bisognava appurare con sé stessi e con Dio che le ispirazioni e le chiamate perseverassero nel tempo, e con continua intensità; in seguito veniva il momento di confrontarsi con un superiore (“con su padre espiritual y otras personas que le gobiernan”⁹⁷), esponendogli con la massima franchezza questi desideri. Probabilmente il superiore in un primo momento avrebbe invitato l’aspirante a desistere: se a tale comunicazione il candidato avesse avvertito una “perturbación en su alma”⁹⁸, questo era la spia che la vocazione non era stata mandata da Dio ma dal demonio. Se invece, come giusto, avesse reagito mostrandosi “indiferente y resignado en su pretención y obediente”, Dio si sarebbe confermato quale ispiratore della vocazione. Il lettore che aveva seguito queste fasi di discernimento poteva quindi procedere con i consigli contenuti delle pagine successive.

Pallas raccomandava di chiedere la missione tenendo a mente due cose: innanzitutto, che era il padre spirituale a dover valutare se fosse opportuno lasciar passare del tempo e testare la perseveranza dell’aspirante, prassi necessaria soprattutto nel caso di chi faceva domanda “con los fervores del noviciado”⁹⁹. In secondo luogo il padre spirituale avrebbe prescritto orazioni, mortificazioni e meditazioni durante le quali l’aspirante doveva offrirsi a Dio in tutto il suo essere, come uno schiavo, come una sua proprietà, perché era Dio ad averlo creato, mantenuto in salute e liberato dall’ignoranza. In questa sede Pallas proponeva una particolare meditazione di Ignazio, il “llamamento del Rey temporal”¹⁰⁰. Il gesuita elencava anche una serie di domande come se fosse Dio stesso a

⁹⁷ *Ibid.*, p. 237.

⁹⁸ *Ibid.*.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 238.

¹⁰⁰ *Ibid.*.

porle, alle quali il candidato doveva rispondere positivamente, promettendogli di soffrire per lui, di patire per lui nelle Indie e simili.

Una volta che il candidato avesse ottenuto il beneplacito a candidarsi, Pallas passava a spiegare concretamente “como se deve pedir esta licencia”¹⁰¹. Il gesuita, significativamente, cominciava raccomandando di *non* indicare una meta preferenziale¹⁰²: l’indifferenza era indispensabile e imprescindibile. Poteva capitare, infatti, che un religioso indicasse una determinata destinazione e si fissasse poi su quella, finendo con guardare “con poco gusto”¹⁰³ a tutte le altre. La migliore destinazione era, per tutti, una sola: quella stabilita da Dio. Pallas notava che “tristeza y melancolía” per l’insoddisfazione del raggiungimento del luogo desiderato potevano condurre persino alla perdita della vocazione.

Questo particolare in effetti si attaglia ad alcuni dei gesuiti italiani di Sei e Settecento. Per esempio il siciliano Giovanni Filippo Ricci¹⁰⁴ aveva fatto istanza per le missioni indiane e a un certo punto (non è nota la ragione: forse per seguire il fratello lì diretto, forse come scusa per ritardare la partenza) si era intestardito a pretendere la sola California. Benché avesse ottenuto la patente dal Generale, a causa dei superiori poco propensi a inviarlo o per dei semplici fraintendimenti gli era stato comunicato da altri che la sua destinazione sarebbe stata invece il vicino Messico. Ricci non ebbe paura di scrivere direttamente al Generale: “quand’io mai ho avuto questa volontà di cambiare la mia con nessun’altra Provincia? e solo mi sono mosso per andare alla detta Missione, bisognosissima di operarii”¹⁰⁵. Ricci addirittura protestò che non sarebbe partito finché non avesse stretto in mano la patente per la California con la firma del Generale, perché non voleva correre il rischio di rimanere in Messico¹⁰⁶.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 240.

¹⁰² “el determinar Reyno, o provincia, quede absolutamente al arbitrio del prelado, sin señalar esta parte o aquella”, *ibid.*, p. 240. Qualche riga dopo scriveva che questa era una “advertencia de mayor importancia”.

¹⁰³ *Ibid.*.

¹⁰⁴ Su di lui cfr. capitolo 3.5..

¹⁰⁵ ARSI, *FG* 750, f. 109, Loreto 8 aprile 1702.

¹⁰⁶ Anche la segreteria romana annotava, sul retro della lettera, le sue intenzioni: se Ricci non fosse stato inviato espressamente in California, “dichiara che non ha vocazione e volontà di andare”.

Il gesuita si finse poi debilitato per farsi trasferire in Sicilia (in quegli anni era a Loreto) a riprendere le forze. Negli anni successivi, tuttavia, rimpianse amaramente di non aver accettato quell'occasione che non si ripresentò mai più, continuando a riproporre fino a tarda età le proprie *indipetae* al Generale. In seguito confessò che si era inventato la malattia per rimandare la partenza, perché si era angustiato a causa delle difficoltà in missione che gli prospettavano altri gesuiti di sua conoscenza. Se avesse letto questo manuale, forse, sarebbe stato più preparato a ricevere la licenza senza rimanerne spaventato.

Tornando alla *Missión a las Indias*, Pallas concludeva la sezione con un *exemplum* di *littera indepeta* (pur non chiamandola con questo nome), in latino: in questa quindicina di righe troviamo condensato che cosa, secondo lui, era importante specificare quando si chiedeva la missione indiana.

Aliquot iam anni elapsi sunt (R. admodum Pater noster) ex quo interiori quadam vi animum meum erga missiones quas vocant Indias ad ultimas orbis plagas mirifice affici animadverti. Diuturno, accurato que examini subiicere placuit haec desideria, quod offerendo memet in conspectu Divinae Maiestatis, ad ultima quaeque mortis pericula, pro amore Christi subeunda, quotidie facere conatus sum. Donec tandem consulto prius Patre spirituali, hunc a Deo pro summa sua in nos dementia inditum animum superioribus aperiendum esse visum fuit. Quare hoc animi mei decretum, hoc extrema pro Christo patiendi desiderium in manus sanctae obedientiae coram te, admodum R. P. noster, humillime depono, me totum ad qua suis missiones indicas, sinenses, Peruanas, Japonicas, aut quas cunque alias, sive inter infideles, sive scismaticos, aut haereticos, sponte lubens, volensque offero, nulla alia re illectus, quam sola perfecte Christum imitandi in laboribus perferendis cupiditate, ut nudus nudum sequar Iesum, ac verum eius crucis militem me exhibeam, summis obtestans precibus, ut hanc divinam in me voluntatem Reverenda Paternitas tua perficere, et votis, benigne annuere dignetur, cuius ego paternae directioni totum me debita cum animi resignatione humillime trado, et consecro¹⁰⁷.

Il candidato doveva ricordare da quanto tempo desiderasse le Indie e sottolineare che questa vocazione era stata debitamente esaminata e con il consulto di quale autorità, mostrandosi pronto ad aspettare il tempo necessario senza pretendere un invio a breve. Relativamente alla meta, doveva manifestare la propria indifferenza e ribadire la sua unica intenzione, ossia di servire Dio in totale rassegnazione alla sua volontà.

¹⁰⁷ *Ibid.*, pp. 240-241 (punteggiatura e maiuscole sono state mantenute come nell'edizione di Hernández Palomo).

Da questo trattato, a cui è probabile che nessuno degli indipeti italiani di Sei e Settecento abbia avuto accesso, si ricava anzitutto l'impressione che a Pallas non mancasse la sicurezza di sé: dopo soli due anni dal suo arrivo in Perù, si sentiva nelle condizioni di scrivere un'opera che conteneva un resoconto di flora, fauna, usanze, costumi e storia del Paese.

Misión a las Indias si occupava, oltre che delle abituali tematiche “curiose ed edificanti” di tanta trattatistica gesuita coeva, anche di questioni molto pratiche. Come valutare la propria vocazione, come comportarsi con i superiori, come rispondere agli interrogatori dei genitori salutati prima di partire per non perdere la propria vocazione, come relazionarsi con l'equipaggio laico con cui si sarebbe compiuta la traversata, come difendersi dalle tentazioni, quante volte confessarsi e, infine, come scrivere una *littera indipeta* - che è la ragione per la quale la sua analisi parziale ha trovato posto in questo capitolo.

Oltre ai consigli concreti, Pallas faceva degli esempi altrettanto reali di dubbi e desideri che coglievano un aspirante missionario. La curiosità verso nuovi Paesi figurava, significativamente, al primo posto. Alcuni candidati volevano solo trovare una destinazione in cui, finalmente, potessero godere di buona fama e riconoscimento, fortune che non riuscivano a ottenere in patria. Altri si sentivano talmente miseri e ignoranti che pensavano di trovare nelle Indie la soluzione a questa insoddisfazione. Altri, addirittura, intendevano sollevare le sorti delle proprie famiglie approfittando delle ricchezze e delle opportunità che davano i nuovi mondi. Altri ancora speravano che, vivendo dall'altra parte del globo, non avrebbero dovuto più sottostare a controlli e limitazioni e avrebbero goduto della massima libertà. Altri infine affrontavano i mille rischi di una missione non per il bene in sé ma per la vanità, perché sapevano che sarebbero stati ben visti e rispettati da tutti per i loro sacrifici. Pallas notava (e naturalmente condannava) con una certa franchezza tutte queste tipologie di candidati missionari: li conosceva personalmente? Gliene avevano parlato mentre era in Perù? Apparteneva a una di queste categorie?

Pallas forniva un esempio di *littera indipeta* in lingua latina, sintetico ma efficace: non è noto se lui stesso ne abbia mai scritta una. Nel suo modello si richiamavano tutti gli aspetti che potevano essere utili al Generale per valutare una candidatura: da quanto tempo il gesuita provasse il desiderio di missione, come lo avesse esaminato, con chi si fosse consultato, quale fosse lo scopo della sua spedizione, quanto manifesta fosse l'indifferenza della meta. Forse proprio in quanto "exemplo", questa candidatura pecca di scarsa personalizzazione, è piuttosto anonima, non cita fatti o situazioni particolari (nascita della vocazione, malattie guarite miracolosamente, ardenti missionari che si volevano emulare). Come si è detto, in seguito alle circolari dei Generali le *indipetae* si presentavano estremamente standardizzate: è indubbio che la presenza di alcuni dati fosse necessaria a porre le basi di una candidatura efficace, ma non è semplice capire se il Generale non preferisse, oltre a ciò, anche una certa impronta personale che consentisse di penetrare meglio l'animo del richiedente e capire se questi sarebbe stato un buon missionario. Oltre a ciò, anche gli accenni a dissapori con compagni, superiori e genitori contribuivano ad agevolare la valutazione di un candidato: tutti elementi che in questo modello non trovavano posto.

L'aspetto più affascinante dell'opera di Pallas (nella sezione qui analizzata, ma anche in generale) è che essa oscillava continuamente tra l'esaltazione della missione e l'invito a candidarsi, e la consapevolezza che regnasse ancora troppa ingenuità e ignoranza sul tema. Anche gli *exempla* che costantemente forniva seguivano la stessa politica: da una parte c'erano gli spaventosi episodi di gesuiti (o aspiranti tali, o ex-gesuiti) che si macchiarono di peccati più o meno gravi, correggendosi prima che fosse troppo tardi in alcuni casi ma in altri no, morendo in disgrazia e al di fuori della Compagnia. Dall'altra c'erano i luminosi esempi virtuosi dei grandi padri (Francesco Saverio non poteva che figurare al primo posto in un manuale per indipeti), cui i candidati dovevano aspirare per giungere agli stessi esaltanti risultati; oltre a loro, anche uomini comuni, se indirizzatisi per tempo sulla retta strada, potevano fungere da modelli per i futuri missionari.

Pallas quindi da un lato non nascondeva alcuna difficoltà, anzi, ne prefigurava (e garantiva) moltissime ai candidati per le missioni indiane: ciononostante - o forse

proprio per questo - il lettore avrebbe voltato l'ultima pagina ritenendosi pronto per vergare la propria candidatura.

1.4.1. Le costanti delle richieste: caratteristiche fisiche

La salute fu sempre uno dei fattori decisivi per l'accettazione di una candidatura: come nota Guerra, essa "era uno fra i più severi criteri di selezione fra i candidati, anche se non assoluto: la sola salute non bastava di per sé quando era accompagnata da altri gravi difetti"¹⁰⁸ quali scarse capacità mentali, poca prudenza, vocazione flebile, mancanza di equilibrio psicologico. Gli indipeti erano consci che il Generale avrebbe orientato la propria scelta in base anche a questo elemento, e se non godevano di una salute ottimale cercavano comunque di dipingerla in buono stato. Giovanni Andrea Gherzi scriveva ad esempio di non meritare le Indie, oltre che per i suoi "grandissimi demeriti", per "la pocha sanità, di cui forse potrebbe Vostra Paternità avere non del tutto favorevoli relationi". Assicurava però che la situazione non era affatto grave: "se per il passato l'abbondanza del sangue mi diede qualche fastidio, hora mi lascia riposare"¹⁰⁹.

I casi di gesuiti inviati nelle Indie nonostante una condizione fisica non ottimale non sono inesistenti, ma senz'altro minoritari. La salute malferma – o come tale presentata dai "rivali" dell'indipeta – poteva fungere da ostacolo "last minute" a una partenza già pianificata: Francesco Cappella si era già "imbarcato per il sospirato viaggio alle indie" ma all'improvviso gli fu imposto un "arresto"¹¹⁰ proprio adducendo tale motivazione. Il gesuita aveva saputo dal Provinciale che il "motivo di tal cambiamento" era stata "l'esposta fiacchezza di mia salute", che egli contestava. Cappella scriveva infatti che

¹⁰⁸ GUERRA, "Per un'archeologia della strategia missionaria", p. 153.

¹⁰⁹ ARSI, *FG* 749, f. 355, Genova 3 marzo 1691.

¹¹⁰ ARSI, *FG* 751, f. 139, Napoli 30 dicembre 1721. In una *indipeta* napoletana di dieci giorni successiva, Giovanni Battista Carbone confermava che al Padre Cappella era stato impedito di partire: il primo chiedeva infatti le Indie, anche se "da più d'uno mi vien detto, che né pur io avrò questa grazia, conforme non l'ha in effetti avuta il Maestro Cappella, da cui ha voluto il Signore il Sacrificio d'Isacco" (ARS, *FG* 751, f. 144).

da “molti anni né pur son comparso per il minimo che all’Infermeria, ed ho potuto reggere alla fatica di viaggi ancor disastrosi”. Il gesuita insisteva col Generale che queste scuse di supposta malattia altro non erano che “pretesti, affacciati dall’umano affetto di chi altre volte pur s’ingerì, acciò i Superiori mutassero sentimento circa la mia persona”. Dalle sue parole sembra che i suoi familiari si fossero intromessi supplicando i superiori locali affinché dessero delle comunicazioni fuorvianti circa la sua salute. Aggravando ancora la situazione, anzi, “tal uno presso i due Padri Provinciali, passato e presente, giunse fino ad insinuare che io, già pentito, mal volentieri partissi”. Cappella rifiutava questa ingiusta sentenza e con la sua struggente lettera supplicava vivamente il Padre generale “che di nuovo mi v’accordi la Grazia tanto bramata”. Del siciliano non si sa se venne mandato nelle Indie e neppure se morì da gesuita, quindi è probabile che l’azione familiare di boicottaggio abbia avuto successo.

Per quanto riguarda l’età degli indipeti, la maggior parte di essi non superava i trent’anni. Nel caso di un’età troppo bassa infatti si poteva ragionevolmente sospettare che la vocazione dell’indipeta fosse solo momentanea, giovanile, un furore adolescenziale non messo alla prova della ragione. Quando gesuiti particolarmente giovani scrivevano, sottolineavano quindi come la loro vocazione fosse stata testata da tempo e positivamente valutata da Padri spirituali e superiori vari. È quasi impossibile creare una statistica che generalizzi la situazione di *tutti* gli indipeti del periodo per quanto riguarda l’età o l’anzianità all’interno della Compagnia al momento della redazione della prima domanda ed eventualmente di quelle successive. La maggior parte, fra le migliaia di autori di *indipetae* fra 1687 e 1730, non specificava questo tipo di dato. Teoricamente si può risalire alle date di nascita di ogni gesuita sfogliando i *Catalogi Triennales* della sua Provincia, ma la ricerca sarebbe molto dispendiosa e inoltre spesso le informazioni sono mancanti (nel caso di persone rimaste nell’ordine per breve tempo, anzitutto) o scorrette (le differenze di registrazione di due, tre o anche cinque anni non sono infrequenti).

È però possibile mostrare, tramite alcuni esempi, come il contesto di concepimento di una candidatura fosse generalmente molto variegato¹¹¹. Concentriamoci sui nomi e i dati¹¹² di alcuni gesuiti che, fra 1687 e 1730, si distinsero per la loro persistenza nel richiedere la missione, soprattutto orientale. A volte questo interesse per l'Asia era dovuto a circostanze contingenti (spedizioni in preparazione per la Cina, ad esempio), a volte da motivi familiari, altre volte era solo momentaneo e, nel tentativo di concretizzare la loro vocazione a operare nella vigna del Signore, questi indipeti erano pronti nel corso del tempo a riconvertirsi a qualsiasi altra destinazione. I redattori di queste candidature furono perlopiù prolissi e molto meticolosi nel descrivere i propri moti interiori, le ragioni che li avevano spinti a farsi gesuiti (spesso legate proprio alla missione), il desiderio di allontanarsi dalla propria Provincia di appartenenza e dai parenti, la conoscenza concreta della logistica delle spedizioni del tempo e simili dettagli.

Giovanni Berlendis, nato nel 1664 a Bari, fece il suo ingresso nella Compagnia a Napoli nel 1684 e da lì scrisse la sua prima *indipeta* un decennio dopo, a 30 anni d'età, manifestando in essa con minuzia di dettagli e molta veemenza la sua ossessione per il Giappone. Rinnovato altre due volte negli anni successivi il suo interesse per quella destinazione (e proponendo in alternativa l'Inghilterra o la Cina), egli rimase però in Italia e nella Compagnia fino alla morte, avvenuta a 81 anni.

Giovanni Battista Cancellotti, nato nel 1677 nella Provincia Romana, vergò a 27 anni d'età una sola candidatura, nella quale raccontava di essere indegnamente nella Compagnia da 12 anni e implorando di seguire l'esempio di Carlo Spinola e Francesco Saverio - ossia implicitamente chiedendo di recarsi nelle Indie orientali. Rimasta questa

¹¹¹ Senza prendere in considerazione le candidature scritte in seguito al passaggio dei Procuratori o a epistole parenetiche del Generale, che spesso erano petizioni redatte *una tantum* da gesuiti che non si sarebbero più proposti come aspiranti missionari nel corso della loro carriera all'interno (o al di fuori) della Compagnia.

¹¹² Tutte le informazioni biografiche che seguono sono tratte dallo Schedario unificato disponibile in ARSI, *sub nomine*, dai *Catalogi Triennales* della Provincia di appartenenza dei singoli gesuiti, dai repertori degli invii di missionari nelle Indie orientali e dei defunti della Compagnia. Poiché di molti di essi ci si occuperà più estesamente nel corso della presente dissertazione, in questa sede si sintetizza la loro vicenda soltanto con la finalità di mostrare la differenza di età presente nei vari gesuiti al conseguimento di determinati traguardi: l'ingresso nell'ordine, la prima *indipeta*, la professione del quarto voto, la dimissione dalla Compagnia, l'invio nelle Indie, la morte etc..

richiesta senza seguito, il gesuita pronunciò il quarto voto a Firenze nel 1712 (a 35 anni) e morì a Roma a 91 anni.

Agostino Cappelli, nato nel 1679 ad Ascoli, entrò nella Compagnia nel 1695 (a 16 anni) e scrisse la prima *indipeta* da Viterbo quattro anni dopo, chiedendo di essere inviato nelle Indie e ribadendo questo desiderio fino a quando, nel 1704 (a 25 anni), implorò di essere aggregato alla spedizione per l'Asia di Padre Castner. Ebbe successo, perché nel 1706 raggiunse il Malabar e nel 1715 (a 36 anni) vi morì.

Ippolito Desideri, nato a Pistoia nel 1684, scrisse una sola *indipeta* (dove accennò al Giappone) da Roma nell'agosto del 1712, a 28 anni, e dopo neppure un mese partì per l'Oriente. Missionario in Tibet per qualche anno, tornò poi in Europa e morì a Roma nel 1733.

Giovanni Battista Federici nacque nel 1693 e nel 1716 inoltrò a Roma la sua prima petizione da Palermo, a 22 anni. Rinnovò in seguito più volte le istanze per le Indie orientali fino a quando nel 1721 venne accontentato. Inviato l'anno successivo in India, vi morì nel 1726.

Filippo Maria Furnari, nato a Messina nel 1680, scrisse dalla Sicilia 11 *indipetae* a partire dai 21 anni d'età. Dopo un quindicennio di insistenze, finalmente le sue speranze si realizzarono e nel 1718 venne inviato nella Provincia delle Filippine; morì probabilmente fra 1746 e 1748 nelle Isole Mariane.

Ludovico Gonzaga, nato a Mantova nel 1673, entrò nella Compagnia a Bologna nel 1690 e redasse ventiseienne la sua prima *indipeta* da Ferrara, mostrando da subito un interesse, più volte rinnovato, per le Indie orientali e in particolare per la missione cinese (proprio a tal fine si era concentrato sugli studi di matematica). A 33 anni venne destinato alla Cina, pronunciò il quarto voto a Pechino nel 1708 e morì a Macao nel 1718.

Giulio Gori, nato a Siena nel 1686, entrò nella Compagnia nel 1704 a Roma e scrisse due lunghe e dettagliate epistole finalizzate a ottenere la missione cinese nel corso di quello stesso anno e del 1709, ossia attorno ai 22 anni. Non ottenne risposta positiva; nel 1719 professò il quarto voto a Firenze, morendo a Roma dopo una lunga e controversa carriera di studioso nel 1764.

Nicolò Migliaccio, nato a Palermo nel 1670 ed entrato nella Compagnia nel 1686, cominciò a inoltrare a Roma le sue candidature intorno ai 32 anni, ma il fatto che i superiori siciliani descrivevano le sue condizioni di salute come scarse impedirono la sua partenza, anche se non lo fecero desistere dal richiederla fino al 1704. In quell'anno divenne professo col quarto voto a Messina nel 1704 e morì poi a Roma nel 1718.

Francesco Antonio Riccardi, nato nel 1670, entrò nella Compagnia nel 1694 e scrisse trentadue la sua prima *indipeta* da Torino, ricordando però in essa che già otto anni prima aveva fatto la stessa richiesta. Un anno dopo ricevette l'avviso di prepararsi a partire e, dopo qualche dilazione, nel 1708 raggiunse il Malabar, pronunciò il quarto voto nella Provincia Goana l'anno dopo e nel 1735 infine vi morì.

Francesco Maria Riccio, nato a Palermo nel 1693, entrò nella Compagnia nel 1709 e redasse la sua prima *indipeta* a 23 anni. Rinnovate più volte le istanze nei due anni successivi, nel 1724 venne dimesso, da 31enne scolastico approvato, dalla residenza di Regalbuto.

Carlo Sarti, nato a Cremona nel 1706, entrò nella Compagnia a 19 anni e scrisse tre anni dopo la sua fervorosa prima *indipeta*, cui fece seguito un'altra richiesta nella quale esplicitava che la destinazione da lui desiderata era la Cina (perché un suo zio missionario vi si era recato e la famiglia aveva sempre spinto affinché lui ne seguisse le orme). Replicò la sua richiesta un'ultima volta a 23 anni finché nel 1740, a 34 anni, da scolastico non ancora ordinato sacerdote, lasciò la Compagnia.

Giovanni Battista Vignoli, nato nella Provincia Romana nel 1682, entrò nella Compagnia nel 1707 e scrisse la sua prima *indipeta* a 32 anni, sottolineando come avesse scelto l'ordine ignaziano proprio perché gli avrebbe dato maggiori possibilità di realizzare la sua vocazione missionaria (ne aveva letto già da secolare e si sentiva chiamato alle Indie orientali). Ripeté le sue istanze dapprima per il Madurè, poi per il Tibet, infine per qualsiasi missione fosse possibile ma morì nel 1758 nella Provincia di nascita.

Questa dozzina di esempi sono più significativi di altri perché riportano i dati di molti dei gesuiti interessati (anche) alla destinazione orientale nel corso del trentennio

qui preso in considerazione. Le loro candidature perlopiù non scaturivano da un impulso del momento ed erano iterate nel corso del tempo.

Da questa casistica emerge che l'età in cui vergare la prima candidatura poteva essere molto diversa: generalizzando, c'era chi iniziava a informare il Generale della propria vocazione non appena fatto il suo ingresso nella Compagnia (a sua volta consequenziale al desiderio di missione), chi aspettava di avere raggiunto la trentina e terminati gli studi, e chi lo faceva nell'uno e nell'altro momento. Diventare membri dell'ordine ignaziano era un processo che aveva luogo, generalmente, intorno ai sedici anni di età ma non erano infrequenti le eccezioni, soprattutto nel caso di chi studiava da secolare e solo in seguito si convertiva a una carriera religiosa.

Relativamente all'età in cui il gesuita si sentiva nelle condizioni di smettere di inoltrare a Roma le proprie istanze, convinto che fosse ormai impossibile nutrire speranze concrete, allo stesso modo i dati mostrano una grande varietà. Alcuni gesuiti insistevano per pochi anni, altri per decenni, anche fino a quando non avevano raggiunto un'età avanzata per l'epoca. D'altronde, come si evince dal destino di alcuni di essi, per il Generale non era implausibile destinare alla missione un uomo che aveva già superato la trentina e si stava magari candidando alle Indie da oltre metà della sua vita.

Riportiamo qui di seguito alcune affermazioni degli indipeti "anziani" del tempo. Giovanni Lainez chiedeva la missione di Tunisi benché avesse già cinquantatré anni, manifestando il desiderio di "spendere il resto della [...] vita in aiuto più immediato di quell'anime più bisognose"¹¹³. Probabilmente il gesuita non fu accontentato, perché morì nella Sicilia da cui scriveva una dozzina d'anni dopo¹¹⁴.

Un altro gesuita apparentemente non preoccupato per l'età avanzata era Giuseppe Scapecchi chiedeva le Indie, nella fattispecie "le più laboriose e più orride che si trovino"¹¹⁵. Era la prima richiesta che vergava ma – specificava – il Generale non doveva per questo pensare che prima non nutrisse desiderio per le Missioni indiane.

¹¹³ ARSI, *FG* 750, f. 83, Palermo 23 febbraio 1700.

¹¹⁴ Lainez morì a Palermo il 28 dicembre 1712 (FEJÉR, *Defuncti secundi saeculi*, p. 106).

¹¹⁵ ARSI, *FG* 750, ff. 441, 441v, Firenze 16 febbraio 1717.

Scapecchi si era trattenuto solo perché fino a quel momento non aveva ricevuto alcuno “speciale impulso” a richiederle.

Conscio che il Padre generale avrebbe potuto pensare che la sua età fosse eccessiva per una tale missione, il gesuita lo pregava “a non riguardare l’età mia di 56 anni: perché io per la divina Grazia [...] mi sento con buona sanità, senza dolor di testa né di stomaco, accomodato a ogni sorte di cibo, che ha retto anche al Mar burascoso”. Accettare la candidatura di un gesuita di una certa età poteva anzi secondo lui avere dei vantaggi notevoli:

si può metter a risparmio dell’età gli studi già fatti; essendo io, benché indegnamente, un Professo e avendo letto anche Filosofia; oltre a molt’anni di lettere umane e ora mai undici anni di Rettorica in Firenze; avendo fatto anche alle volte delle Missioni senza incomodo.

Destinare alle Indie un gesuita d’età avanzata poteva rivelarsi ancor più conveniente che scegliere un giovane, senza esperienza di lunghe navigazioni e senza che avesse terminato i propri studi. Il Generale non ne era convinto e la sua segreteria vergò sul retro della lettera un neutro “dimanda le Indie benché in età di 56 anni”, e Scapecchi¹¹⁶ morì a Roma nel 1734, confermando altresì la buona costituzione che lo portò alla veneranda età di settantatré anni.

In generale, comunque, è possibile ipotizzare che talora venisse premiata dal successo e dall’invio in missione la strategia di perorare la propria candidatura per un quindicennio, di resistere alle avversità che spesso presentavano i familiari o i superiori locali, di non abbandonare la speranza nonostante la situazione politica e diplomatica del momento fosse complessa (si fa riferimento soprattutto al caso cinese).

Il Generale, a sua volta, selezionava il personale missionario non solo sulla base dell’*indipeta*, ma anche secondo quanto gli veniva riferito dai superiori locali e assecondando le preferenze espresse dai Procuratori. Per questa ragione non si può generalizzare affermando che il candidato venisse accontentato dopo una, tre o dieci richieste perché vediamo come per far partire Desideri e Riccardi ne fosse bastata una, per Cappelli tre e per Furnari undici, e nell’arco di un quindicennio. Come si mostrerà

¹¹⁶ Giuseppe Scapecchi morì a Roma il 22 marzo 1734 (FEJÉR, *Defuncti secundi saeculi*, p. 43).

nel capitolo finale, affinché una candidatura qualsiasi fra centinaia d'altre diventasse "di successo" era necessario che concorressero diversi elementi.

Il ruolo del mancato soddisfacimento della richiesta indiana verrà discusso nel dettaglio nel capitolo 4.3., ma già da questi pochi casi emerge come si possa ritenere che, in alcuni casi, esso influisse negativamente sulla vocazione religiosa dell'indipeta in generale. I candidati delusi nel loro desiderio di missione da un numero maggiore o minore di dinieghi si ritrovavano frustrati proprio nella principale istanza che aveva fatto loro scegliere l'ordine ignaziano. Non era insolito quindi che decidessero di rassegnare le proprie dimissioni da esso, come testimoniato dai casi di Sarti, Riccio, Romeo e molti altri.

Relativamente alla vita media dei gesuiti, poi, Alden ha dimostrato che i membri dell'Antica Compagnia, che fossero in missione oltremare o che rimanessero sul Vecchio Continente, avevano un'aspettativa di vita media notevolmente più alta (fino al 30% in più) degli aristocratici europei coi quali, per condizioni culturali ed economiche, è possibile compararli¹¹⁷. Lo studioso ha preso in considerazione l'età media di morte dei gesuiti fra 1525 e 1700 ed è giunto ad altre interessanti conclusioni: anzitutto che i gesuiti che operavano nella Provincia del Portogallo vivevano, in media, di meno (intorno ai 54 anni) dei loro confratelli nelle Indie orientali e in quelle occidentali (intorno ai 59 anni).

I gesuiti erano più longevi anzitutto grazie al voto di castità, che impediva loro di contrarre le malattie veneree responsabili delle morti di molti nobili, in Europa così come nelle Americhe o nelle Indie. Allo stesso modo non era infrequente che questi ultimi incontrassero la propria fine a causa di duelli e combattimenti violenti che ai gesuiti erano proibiti. Se si immagina un missionario in viaggio per mare per mesi, tra scorribande di pirati e tempeste, che raggiunge una Provincia diversa dalla propria in mezzo a mille difficoltà concrete, si potrebbe credere che la sua vita ne risultasse inevitabilmente ridotta. In realtà, però, molti gesuiti si trovavano solo per poco tempo in queste condizioni di vita, perché la maggior parte delle loro attività si svolgeva poi nelle

¹¹⁷ ALDEN, Dauril, *The Making of an Enterprise: the Society of Jesus in Portugal, its Empire, and Beyond 1540-1750*, Stanford 1996, pp. 278 segg.

residenze urbane del nuovo Paese, meno pericolose e create a somiglianza di quelle europee. I gesuiti, inoltre, erano abili maestri della farmaceutica e spesso non solo i confratelli ma anche i nobili o gli indigeni si rivolgevano a loro per guarire o migliorare la propria salute. Infine, la dieta equilibrata e la moderazione, anche in campo alimentare, su cui le *Costituzioni* insistevano, fece sì che gli eccessi che causavano le morti premature di molti laici del tempo non mietessero quasi mai vittime fra i gesuiti.

Dai casi sopra sintetizzati, e in generale per quanto riguarda i gesuiti italiani tra 1687 e 1730, si può concludere che alcuni di essi, certamente, perirono in mare, mentre altri a causa di malattie contratte durante la navigazione o per spossatezza nel primo periodo di permanenza in terra di missione. In alcuni casi sembra inoltre che il mancato invio deciso dal Generale sulla base di cattive condizioni di salute del richiedente avesse un suo fondamento: i candidati segnalati come malati dai superiori, spesso, morivano pochi anni dopo nella loro Provincia di appartenenza, ed è probabile che oltreoceano non avrebbero avuto una lunga e fruttuosa carriera missionaria. Ciò è vero ad esempio nel caso di Federici, che arrivò sì in India ma, come i suoi stessi familiari avevano predetto, a causa delle sue condizioni fisiche non poté operarvi che pochi mesi¹¹⁸. Al contrario di lui, altri indipeti che non vennero accontentati raggiunsero età ragguardevoli nella propria Provincia di origine, allo stesso modo di coloro che partirono missionari. In generale quindi sembra che le diverse condizioni di vita in terra di missione non incidessero significativamente sulla durata media della vita di un gesuita d'età moderna.

¹¹⁸ Cfr. cap. 4.3..

1.4.2. Le costanti delle richieste: l'aspetto culturale

La capacità di apprendere le lingue o il parlarne già più d'una era un altro dei fattori su cui gli indipeti puntavano già da fine Cinquecento, come nota Guerra¹¹⁹. Conoscere le lingue rimase anche nei secoli a venire una caratteristica che dava un valore fondamentale a una candidatura. Circa un secolo dopo, Giuseppe Bobadilla scriveva di avere già reso nota la sua vocazione al Generale e di averne parlato dal vivo col Procuratore delle Filippine (Domenico Medel) il quale, dopo averlo spronato a insistere in questa buona richiesta, gli aveva detto

tra l'altre cose che, per essere io Figlio di Padre e Madre spagnuoli nativi e possedendo la lingua castigliana, mi avrebbe volentieri assegnato alla sua Missione delle Filippine, ove la gente colta si serve assai di questa lingua¹²⁰.

Un'altra conoscenza utile e richiesta per la missione era l'apprendimento superiore e in particolare le "Matematiche". Lo studio, specie dopo i primi decenni dalla fondazione della Compagnia, era emerso come "carattere fondante nel costruire l'immagine del buon candidato, che prima invece seppur presente non era essenziale"¹²¹. Il percorso di Matteo Ricci aveva ampiamente mostrato come parte integrante della *accomodatio* consistesse nell'assecondare gli interessi della

¹¹⁹ Uno degli indipeti presi in considerazione da Guerra enfatizzava l'aspetto con le seguenti parole: "Questo mio desiderio [delle Indie] mi si accresce per esser sano, per saper la lingua spagnola et per havere qualche abilità a qualche lingua straniera, per haver appreso in breve tempo la spagnola senza molto aiuto né metodo" (ARSI, *FG* 733, f. 11/1, Napoli 23 giugno 1590, cit. in GUERRA, "Per un'archeologia della strategia missionaria", p. 151).

¹²⁰ ARSI, *FG* 750, f. 173, Genova 16 luglio 1704.

¹²¹ GUERRA, "Per un'archeologia della strategia missionaria", p. 155.

popolazione che si voleva evangelizzare. Nel caso cinese in particolare¹²², quindi, erano richieste ai gesuiti competenze matematiche e scientifiche. Con la riforma del calendario cinese, l'introduzione di nuovi strumenti tecnologici (il telescopio, nuovi sistemi di misurazione...) e dirigendo per decenni il Tribunale delle Matematiche e l'Osservatorio astronomico imperiale, i gesuiti diedero un contributo decisivo allo sviluppo della scienza nell'Impero cinese, in un periodo in cui le dinastie Ming prima e Qing poi erano particolarmente interessate a recepire nuove conoscenze.

Agli inizi del Settecento, Domenico Caraccioli scriveva che, pur nell'indifferenza della destinazione, si era dedicato allo “studio della Fisica, avanzato in quello della Matematica, preso con gusto specialmente perché giova alla conversione dell'Indie Orientali”¹²³. Il siciliano Antonio Porzio nelle sue molteplici candidature per le Indie orientali enfatizzò sempre l'impegno profuso negli studi delle Matematiche, perché aveva “udito essere [le Matematiche] colà in qualche maniera necessarie”¹²⁴. La segreteria del Generale non risultò indifferente a questa dote perché sul retro dell'epistola si annotava che Porzio “studia le matematiche perché sente esser ivi giovevole”¹²⁵: è un aspetto importante, segno di una strategia di conversione molto chiara anche a Roma.

Per agevolare la sua partenza, Federico di Massarano si dichiarava pronto a portare con sé non solo del denaro ma anche “cose che, conforme alla notizia havuta dal Padre Grimaldi, ho inteso essere nella Cina molto più utili a Missionarii di quel che sia il

¹²² Anche i giapponesi, per il breve periodo in cui fu consentito agli stranieri di vivere e operare in Estremo Oriente, si mostrarono interessati alla scienza e alle innovazioni occidentali, soprattutto a quelle più utili in quel momento ossia le armi da fuoco. Significativamente l'archibugio importato dagli europei ricevette il nome di “tanegashima”, ossia l'isola (nonché la casata che vi dominava) sulla quale alcuni marinai portoghesi fecero naufragio nel 1543, portando con sé un'arma così preziosa in un'epoca di conflitti diffusi in tutto l'impero quale era il “Sengoku jidai” (letteralmente, “periodo degli stati belligeranti”); si veda BOSCARO, Adriana, *Ventura e sventura dei gesuiti in Giappone (1549 – 1639)*, Venezia 2008). L'interesse dei giapponesi per le scienze occidentali non era comunque paragonabile a quello dei cinesi, più articolato e ben lungi da una semplice curiosità, e che richiese una sistematica e impegnativa operazione di traduzione, adattamento e pubblicazione di molti dei classici europei (a partire da quelli greco-romani, con Euclide), del settore, che coinvolse non solo gesuiti ma anche, necessariamente, collaboratori cinesi (cfr., fra gli altri, STANDAERT, Nicolas, “Christianity Shaped by the Chinese”, in PO-CHIA HSIA, Ronnie (ed.), *The Cambridge History of Christianity*, Cambridge 2007, pp. 558-576).

¹²³ ARSI, FG 750, f. 211, Palermo 12 giugno 1705.

¹²⁴ ARSI, FG 750, f. 206, Palermo 26 maggio 1705.

¹²⁵ ARSI, FG 750, f. 206v.

denaro”¹²⁶, ossia libri scientifici. Allo stesso modo Giovanni Francesco Musarra scriveva di aver studiato “quel poco di Matematica”¹²⁷ e che, qualora il Padre generale lo avesse mandato in un posto dove serviva (il riferimento è evidentemente alla Cina), sarebbe salpato con qualcosa di molto importante. Voleva portare con sé tanti libri di matematica, “per quanto a un Missionario sia permesso recarne senza aggravio della Nave, poiché mi pare incredibile che colà eziandio appresso i Nostri sia per trovarne che quasi niente”.

Sono molto rari i casi in cui un gesuita puntava sulle proprie capacità musicali, per questo la testimonianza di Francesco Maria Luciani è ancora più preziosa. Mentre da un lato sottolineava i propri demeriti e la propria inutilità (evidenziando come la sua Provincia di appartenenza, quella Romana, non si sarebbe neppure accorta della sua assenza, anzi ne avrebbe guadagnato) dall’altro scriveva al Generale di aver ricevuto da Dio “l’ornamento del suono del Violino”¹²⁸ e di volerlo utilizzare fruttuosamente. Le sue doti di violinista, unite a “qualche pratica di Musica”, lo avrebbero aiutato a “facilmente acquistar la benevolenza di quei Barbari, e così promuovere molto la dilatazione della Santa Fede”. È interessante che Luciani non avesse paura di affermare che “un tale ornamento per me in questa Provincia sarebbe perduto”: le sue doti musicali sarebbero state ben più utili a apprezzate in Cina che nel centro-Italia. La sua particolare abilità veniva effettivamente annotata sul retro della lettera (“Sa di violino supra mediocritatem”), ma essa non fu sufficiente a garantirgli la desiderata missione cinese perché pochi anni dopo (1722) il gesuita si spense all’interno della sua Provincia¹²⁹.

Le circolari romane e le prassi della Compagnia concordavano sull’importanza della *accomodatio*: il missionario doveva essere in grado di fare propri usi e costumi del Paese di destinazione, secondo le politiche teorizzate da Alessandro Valignano e messe in pratica *in primis* da Matteo Ricci in Cina e Roberto Nobili in India.

¹²⁶ ARSI, FG 749, f. 348, s.l. [31 gennaio 1691].

¹²⁷ ARSI, FG 749, f. 636, Mazara 5 marzo 1695.

¹²⁸ ARSI, FG 750, ff. 502, 502v, Città di Castello 25 luglio 1717.

¹²⁹ Luciani morì a Recanati l’11 maggio 1722 (FEJÉR, *Defuncti secundi saeculi*, p. 189).

Fra gli indipeti italiani di inizio Settecento, Francesco Saverio Farugi raccontava della propria ardente vocazione alla missione ma presagiva che l'età di soli diciannove anni potesse essere considerata dal Generale non abbastanza matura. Tuttavia proprio sulla sua gioventù puntava perché, secondo il suo modo di vedere, un ragazzo aveva maggiore "facilità d'accomodarsi a tanti patimenti e disastri, come imparar le lingue, impraticarsi del modo delle missioni"¹³⁰.

1.4.3. Le costanti delle richieste: la retorica sottesa

Le *indipetae* appaiono, a partire dal consolidamento della loro pratica di invio, come "un rituel majeur de la Compagnie de Jésus [...] une présentation de soi au Général, un autoportrait en humilité pour le Général"¹³¹. Scrivere un documento così personale e importante, dal quale poteva dipendere il proprio futuro, era una grossa preoccupazione e pena per gli aspiranti missionari, i quali non temevano di raccontare delle difficoltà che incontravano a trasporre su carta la propria vocazione.

Ignazio Maria Coniglio confessava, nel corso della prima delle sue due richieste (redatte a pochi giorni di distanza e in seguito alla circolare del 1722), che più volte aveva "ripigliato la Penna per chiederne la grazia da Vostra Paternità ma, terminate le lettere, o per opera del Demonio o che so io, non gliele ho inviate"¹³². In questo caso l'intervento demoniaco parrebbe il *deus ex machina* per giustificare la mancanza di altre candidature precedenti all'epistola parenetica di Tamburini di quell'anno. La sua carriera di indipeta comunque si interruppe in breve tempo, e forse anche quella all'interno della Compagnia perché non è presente nel catalogo dei defunti.

Similmente Francesco Santi raccontava che aveva sempre guardato con poco interesse alle missioni indiane e finanche disprezzato i suoi confratelli indipeti fino a quando, all'improvviso, Dio gli aveva fatto cambiare opinione non solo sulle Indie, ma anche su

¹³⁰ ARSI, FG 751, ff. 338, 338v, Roma 5 dicembre 1727.

¹³¹ FABRE, Pierre-Antoine, "Un désir antérieur. Les premiers jésuites des Philippines et leur *indipetae* (1580-1605), in in FABRE e VINCENT, *Missions Religieuses Modernes*, p. 84.

¹³² ARSI, FG 751, ff. 149, 149v, Palermo 22 gennaio 1722.

coloro che le chiedevano. L'autore di quest'unica candidatura raccontava: "Dio mi eccitò allora con quella mutazione inaspettata facendomi diventare, di un persecutore di quelli che la cercavano, uno di quelli che la desideravano"¹³³. Ciò gli causò notevole struggimento, nel tentativo di capire se il desiderio gli fosse stato instillato "nell'animo non so se da Dio per provarmi, o dal Demonio per impedirmi e disturbar il tutto". Oltre a queste difficoltà, si erano intromessi anche i suoi parenti, i quali "han mostrato con alcuni segni la loro pretenzione di rimuovermi e di desiderarmi alla loro casa, per alcuni interessi loro temporali e questi di poco conto". Santi informava il Generale di avere minacciato i suoi parenti: se questi avessero cercato di proporgli ancora "simili sentimenti", avrebbe "fatto istanza di portarmi per sempre il più lontano che mi fosse permesso, per non più vederli". Anche in questo caso sembra di avere a che fare con una vocazione missionaria piuttosto labile: oltre ad avere redatto una sola richiesta (e in sostanza finalizzata all'allontanamento dai parenti), peraltro in seguito alla circolare di Tamburini, Santi non è più rintracciabile nella documentazione della Compagnia di Gesù.

Non sono insolite nelle *litterae indipetae* le manifestazioni di ansia e insoddisfazione per come lo strumento scritto non sembri rispecchiare abbastanza fedelmente quello che accadeva nell'animo degli indipeti: questi si lamentavano spesso, come constata Vantard, "de la pauvreté des mots qu'ils estiment incapables d'exprimer ce qu'ils ressentent"¹³⁴. Camilla Russell nota come, già a fine Cinque e inizi Seicento, alcuni gesuiti non potessero celare una certa ansia, più o meno retorica, per l'inappropriatezza del *medium* della lettera quando si trattava di manifestare che cosa davvero provassero¹³⁵.

Uno degli indipeti italiani del Settecento, Giovanni d'Aquino, non riusciva ad esprimersi come voleva e si lamentava (in quella che fu la sua unica candidatura) col Padre generale esclamando:

¹³³ ARSI, FG 751, ff. 272, 272v, Monreale 4 aprile 1724.

¹³⁴ VANTARD, Amélie, "Les vocations missionnaires chez les Jésuites français aux XVIIe-XVIIIe siècles", in *Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest* Tom. 116, N. 3 (2009), p. 15.

¹³⁵ RUSSELL, Camilla, "Imagining the «Indies»: Italian Jesuit Petitions for the Overseas Missions at the Turn of the Seventeenth Century", in *L'Europa divisa e i nuovi mondi. Per Adriano Prosperi*, Vol. 2, Pisa 2011, pp. 183 - 184.

O, se mi fosse permesso di mandare, in cambio di questo foglio, a Vostra Reverenza il mio core, forse vedrebbe in quello desiderii tali che moverebbono la tenera sua carità ad haver dalla mia indegnità compassione e compiacerli¹³⁶.

Benché la poetica soluzione auspicata da d'Aquino non fosse praticabile, anche altri aspiranti missionari ritenevano che, se avessero avuto modo di parlare dal vivo col Generale, sarebbero riusciti a esprimersi con maggiore efficacia, e si offrivano per tale ragione di recarsi a Roma per gettarsi ai suoi piedi e confessarsi con lui¹³⁷.

La “voce interiore” citata da molti indipeti era una garanzia che la vocazione fosse davvero stata mandata da Dio. Massimi, che si occupa dell’aspetto più squisitamente psicologico delle *indipetae*, la definisce una “Alteridade, diante da qual e com a qual o ‘eu’ individual se fortalece para empreender uma ação concebida em função dela”¹³⁸.

All’interno delle *indipetae* veniva sempre narrato un conflitto (in linea con il gusto barocco dell’epoca) tra forze opposte, che soltanto la pratica del “discernimento” portava a conclusione ordinando finalmente i desideri e rendendo manifesta la volontà divina. Ignazio era stato il primo a vivere questo combattimento interiore, alla fine del quale potevano esservi sia la salvezza sia la dannazione. Per risolvere questo scontro era necessario l’intervento di una terza entità, ossia proprio la “voce interiore”. Poteva contribuire a renderla manifesta l’intermediazione di un superiore (locale, ma anche del Generale), un sogno misterioso, un desiderio particolarmente acceso, gli *Esercizi spirituali* che consentivano all’indipeta di fare chiarezza dentro di sé.

Per quanto non sia semplice comprendere la logica sottesa alle politiche di selezione degli aspiranti missionari (sempre se ve n’era una valida per tutti i casi), è probabile che - almeno per alcuni anni e luoghi - la Compagnia preferisse non inviare nelle Indie i propri migliori membri perché ciò avrebbe significato privarsene in Europa per destinarli ad incerti futuri. Questo orientamento romano era stato inteso dagli

¹³⁶ ARSI, FG 750, f. 188, Napoli 1 dicembre 1704.

¹³⁷ Cfr. cap. 4.1..

¹³⁸ MASSIMI, Marina, “Narrativas autobiográficas nas cartas de jovens jesuítas do século XVII ao século XX”, in *Mnemosine* Vol. 10, N. 1 (2014), p. 29.

aspiranti missionari che avevano compreso anche il ruolo svolto dai superiori delle Province, i quali inoltravano al Generale e alla sua segreteria specifiche informazioni relative ai propri aspiranti missionari. Guerra denota in questo senso che dagli inizi del Seicento si sarebbe affermata un'inversione di tendenza nelle modalità della presentazione di sé fatta dagli indipeti. Secondo lo studioso da quel periodo i candidati avevano iniziato a dipingersi “poveri d’ogni virtù”, senza più interesse a “evidenziare un qualche aspetto positivo” di sé ma giungendo alla conclusione di chiedere di partire per una sola ragione: perché “si è nella Compagnia”¹³⁹.

Per quanto riguarda le *indipetae* italiane di fine Sei e inizio Settecento, in realtà, non è possibile ravvisare una tendenza netta in un senso (esaltare le proprie capacità) né in quello opposto (negarle, per meritare maggiormente l’invio). Ovviamente mostrarsi umili era una caratteristica basilare di ogni richiesta e nessun gesuita si vantava gratuitamente del proprio ingegno; nel caso siciliano poi, moltissimi indipeti cercavano di convincere il Generale a mandarli in missione proprio per liberare la Provincia dal loro inutile peso.

Non era quindi insolito evidenziare i propri demeriti e, anzi, puntare specificamente su di essi. Domenico Maria Ferrara, ad esempio, si presentava nella sua unica candidatura al Generale come “il più vile ed inutile dei suoi allievi [...] al certo una carogna miserabile e meschina”. Avrebbe però radicalmente potuto riscattarsi con l’aiuto di Dio: “omnia possum in eo, qui me confortat”¹⁴⁰. Solo due anni dopo il gesuita morì in Sicilia¹⁴¹.

Un altro siciliano, Francesco Saverio Cellesi, si definiva “miserabile e privo d’ogni virtù”¹⁴² e scriveva una delle sue cinque *indipetae* sottolineando proprio le sue colpe: aveva “tanto e sì gravemente offeso il mio Signore Giesù Christo” che non sapeva come porvi rimedio “se non con ridurre alla salute eterna quelle anime [...] e dar la mia vita per amor suo tra mille stenti e pericoli”. Era sì un religioso, ma “con tanti abiti cattivi

¹³⁹ GUERRA, “Per un’archeologia della strategia missionaria”, pp. 163-164.

¹⁴⁰ ARSI, FG 751, ff. 172, 172v, Palermo 29 febbraio 1722.

¹⁴¹ Ferrara morì a Modica il 16 febbraio 1725 (FEJÉR, *Defuncti secundi saeculi*, p. 116).

¹⁴² ARSI, FG 750, f. 288, Roma 3 dicembre 1713.

portati dal secolo e con tanta tiepidezza” che le missioni si rendevano praticamente indispensabili per salvarne l’anima. Non si sa quale sia stata la sua fine.

Giovanni Battista Bussone scriveva (in una delle tre richieste che vergò nel corso dello stesso anno, il 1716) di sentirsi molto in “apprensione che, per mia colpa, forse abbia Dio lasciate in abbandono molte anime di que’ paesi, perché non mi sono industriato di fornirmi di que’ talenti, che per altro son necessari a chi ha una tal vocazione”¹⁴³. Il gesuita riuscì a convincere il Generale e gustò le agognate Indie, anche se per pochi anni, perché morì in Perù nel 1729¹⁴⁴.

Sulle dichiarazioni di umiltà associate alla liberazione della Provincia che si sarebbe fatta con la propria partenza è esemplare il caso di Bernardo Zuzzeri, il quale chiedeva una meta molto precisa e poco presente nelle *indipetae*, ossia la Dalmazia¹⁴⁵. Il romano si dichiarava sicuro che dall’alto lo si stesse ostacolando (supponeva che al Generale fossero state “da qualcheduno suggerite [...] alcune ragioni in contrario”) per tentare di impiegarlo come lettore di Teologia al Collegio Romano. Zuzzeri tentava di convincere il Generale facendo appello “all’estremo bisogno di tante anime poco meno che abbandonate in tutta la Dalmazia, notificatole dalle lettere di tanti vescovi che implorano il di lei ajuto”.

Identificava poi la ragione del suo mancato invio nel fatto che si volesse a tutti i costi lui come lettore a Roma: per risolvere l’*impasse* suggeriva al Generale qualche nome papabile per la posizione. Se il primo dei padri citati non lo convinceva, sapeva che il secondo era stato proposto al posto suo ma si era tirato indietro benché fosse il candidato perfetto “per l’età e per gli insegnamenti già fatti” nonché “per la sua dottrina [...] molto più abile di me al sopradetto impiego”. Proseguendo in questa sorta di selezione del personale, Zuzzeri proponeva come eventuale sostituto del sostituto un ulteriore nome, quello di un “sogetto, come ogni uno sa, riguardevolissimo ed abilissimo”. Essendo suo coetaneo, peraltro, era superfluo che entrambi rimanessero a Roma: piuttosto era conveniente inviarne uno (Zuzzeri, ovviamente) in Dalmazia. Il

¹⁴³ ARSI, FG 750, f. 337, Torino 20 maggio 1716.

¹⁴⁴ Bussone morì in Perù il 24 febbraio 1729 (FEJÉR, *Defuncti secundi saeculi*, p. 191).

¹⁴⁵ ARSI, FG 751, ff. 72, 72v, 72vv, Roma 11 luglio 1719.

gesuita scriveva che sembrava “ragionevolissimo” che a lui si concedessero “le Sante Missioni” mentre all’altro “l’impiego della Theologia, di cui egli per ogni capo è meritevolissimo”. Era infatti “chiaro” che al Collegio Romano non vi fosse “alcun bisogno” di lui come lettore.

Zuzzeri temeva che qualcuno, “non conoscente della mia insufficienza”, avrebbe cercato di convincere il Generale che egli sarebbe stato un lettore con “qualche maggiore abilità che nei Padri sopradetti” e controbatteva deciso: “questo assolutamente non è vero e, se anche fosse vero, il bisogno di missionari che ha Ragusa e dei collegi dalmati è da tenere più in considerazione”!

Una simile liberazione sarebbe stata la partenza per le Indie di Nicolò Contucci, il quale scriveva al Generale che non aveva alcun senso preoccuparsi di “privar d’un soggetto questa Provincia [Romana] [...] inabile a ben servirla”¹⁴⁶. Contucci lasciava “un altro Fratello” (carnale?) a sostituirlo, inoltre prometteva che avrebbe pregato affinché Dio compensasse, “come ha fatto altre volte, questo qualunque piccolo danno della Provincia con altrettanti vantaggi maggiori”. Di entrambi i gesuiti non si sa se siano rimasti all’interno della propria Provincia e neppure nella Compagnia.

Filippo Lucentini assicurava il Generale che nessuno avrebbe sofferto per il suo allontanamento. Nella sua unica richiesta del 1716 confessava di avere cercato di rifiutare l’incarico di rettore, peraltro immeritato, offertogli dal Provinciale per una sola ragione: la “speranza già datami intorno alla grazia di andare all’Indie, di ordine alla quale andata la mia età non patisce più dilazione”¹⁴⁷. Aveva finito per accettare l’impiego, per quanto indesiderato, soltanto per rassegnarsi “totalmente a’ voleri dell’Ubbidienza”, e prometteva che tale sarebbe rimasto “se Vostra Paternità giudicherà di non fare di me altra destinazione da quella”. I suoi tentativi per scrollarsi di dosso un incarico poco gradito si scontrarono così con le ben più importanti ragioni della Compagnia, e Lucentini morì a Roma esattamente dieci anni dopo¹⁴⁸.

¹⁴⁶ ARSI, *FG* 750, ff. 291, 291v, 291vv, s.l. 14 agosto [1713].

¹⁴⁷ ARSI, *FG* 750, f. 320, Terni 11 marzo 1716.

¹⁴⁸ Lucentini morì a Roma il 2 febbraio 1726 (FEJÉR, *Defuncti secundi saeculi*, p. 189).

Allo stesso modo il trentaquattrenne Francesco Maria Luciani sottolineava con una certa analiticità, nella sua unica *indipeta*, come ad avvalorare la sua candidatura per la Cina concorressero più elementi, fra i quali la sua “poca abilità a servir la Compagnia nella Provincia” e il fatto che la sua assenza “non sarebbe alla Provincia di alcun danno, essendo io entrato colli studii già compiti, che però non sono stato di grande spesa alla medesima”¹⁴⁹. Anch’egli tuttavia non riuscì a convincere il Generale con le sue istanze, e si spese nella Provincia Romana cinque anni dopo¹⁵⁰.

1.5. Le strategie dei coadiutori temporali

I coadiutori temporali non erano una minoranza inconsistente fra gli indipeti e, anche per via della loro scarsa istruzione e spontaneità, spesso scrivevano delle richieste ancora più originali e sentite dei propri confratelli istruiti. Grazie alle loro candidature oggi si ha la rara occasione di sentire le voci appartenenti a classi sociali altrimenti perlopiù mute.

I coadiutori temporali erano fratelli laici che svolgevano i mestieri più variegati per la Compagnia: “sarti, cuochi, calzolari, barbieri, muratori, marangoni, speciali, pittori, fornai”¹⁵¹. Proprio su queste loro abilità pratiche puntavano generalmente per essere scelti, consci che, nelle Indie, al di là del personale spirituale sarebbe stata indispensabile anche la manovalanza.

In realtà i Generali non erano particolarmente interessati a far partire per le Indie i coadiutori temporali europei, perché in qualsiasi Paese di missione non era difficile trovare schiavi o autoctoni in grado di svolgere i compiti relativi alla cucina, alla pulizia e alla manutenzione della residenza. Inoltre, non sempre il comportamento dei

¹⁴⁹ ARSI, *FG* 750, ff. 502, 502v, Città di Castello 25 luglio 1717.

¹⁵⁰ Luciani morì l’11 maggio 1722 (FEJÉR, *Defuncti secundi saeculi*, p. 189).

¹⁵¹ ROSCIONI, Gian Carlo, *Il desiderio delle Indie. Storie, sogni e fughe di giovani gesuiti italiani*, Torino 2001, p. 125. Sui coadiutori temporali si veda anche O’ MALLEY, John W., *The First Jesuits*, Cambridge 1993, pp. 60-61 e RURALE, Flavio, “La Compagnia di Gesù tra Cinque e Seicento: contestazioni e indisciplina”, in *Archivio per l’Antropologia e la Etnologia* Vol. CXXXV (2005), pp. 29-38, che ringrazio per avermi messo a disposizione il suo intervento.

coadiutori temporali era esemplare e sono note più occasioni in cui essi misero a repentaglio il buon nome della Compagnia. Già sul Continente si erano levate voci di protesta nei confronti degli abiti e delle berrette dei coadiutori, ambigualmente simili a quelle dei loro fratelli ordinati.

In particolare nel caso delle missioni oltremare, dove la lontananza dall'Europa e la relativa autonomia decisionale (necessaria, ma che si prestava ad abusi) lo consentiva, si era rilevata in essi la tendenza a volersi fare predicatori, sacerdoti o confessori per quanto non ne avessero le competenze, al tempo stesso sottraendosi alle attività concrete della vita quotidiana che sarebbero state la loro vera mansione.

Nel caso dei coadiutori della Provincia milanese, nel Seicento era stato segnalato con disappunto che in America essi “risolvevano i casi di coscienza, insegnavano la dottrina cristiana, disputavano pericolosamente con eretici”; “scambiati per sacerdoti”¹⁵², inoltre ascoltavano con gran partecipazione le confessioni dei fedeli pur non essendovi autorizzati. Oltre ad arrogarsi attività che esulavano dai loro studi e gradi, alcuni di essi erano manifestavano atteggiamenti sprezzanti e orgogliosi, ostentando “un’uguaglianza affettata con sacerdoti e scolastici nel vitto, nei vestiti e nell’attività di ricreazione”, dedicandosi alla cura del proprio corpo, intrattenendosi con donne, parlando in modo non consono alla propria affiliazione religiosa. La congregazione provinciale milanese del 1600 era soprattutto preoccupata del fatto che alcuni coadiutori “negavano apertamente l’obbedienza ai superiori, fomentavano polemiche nei collegi, si radunavano da soli quasi congiurando”¹⁵³.

Anche in Asia la situazione non era molto diversa, perché man mano che il diretto controllo di Roma veniva meno, la libertà d’azione del singolo e l’ambizione personale prendevano il sopravvento. Nel caso dei coadiutori che venivano inviati nelle Indie orientali (così come in quelle occidentali, del resto), essi avrebbero dovuto continuare a svolgervi le stesse “umili” mansioni che erano loro assegnate in Europa. L’Oriente a cui avevano tanto a lungo aspirato, però, vissuto da questa prospettiva non li esaltava ed essi continuavano a ripensare alle ben più eroiche vicende narrate dai confratelli

¹⁵² RURALE, “La Compagnia di Gesù tra Cinque e Seicento”, pp. 36-37.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 37.

missionari di cui avevano letto. Roscioni a tal proposito nota che il “divario tra l’India sognata e l’India reale” era, nel caso dei coadiutori temporali “quasi incolmabile”¹⁵⁴.

Uno dei coadiutori temporali più interessanti, fra gli indipeti italiani di inizio Settecento oggetto della presente tesi, fu il napoletano Giovanni Battista Verzi: purtroppo su di lui non è possibile reperire alcuna informazione se non la data e il luogo di morte nella Provincia di provenienza¹⁵⁵, una quindicina di anni dopo la redazione della sua unica *littera indipeta*¹⁵⁶.

Verzi scriveva, con uno stile ingenuo e personale anche dal punto di vista dell’ortografia, “per far Consapevole la Paternità Vostra della mia volontà e desiderio, tenuto da me dal prencipio della mia Vocatione in cotesta Santa Compagnia in sino ora presente”. Verzi proseguiva sottolineando: “mai semata mi è cotesta mia buona intentione, anzi maggiormente aumentata”; per questo ci teneva a far sapere al Generale “che con grande mia sutisfatione andarei alle indie”. Come gli altri indipeti, Verzi assicurava che “non si puol imaginar quanto desiderio tengo di Murire per la Fede di Cristo, benché ne sia indegno”.

Il gesuita avvertiva dentro di sé la vocazione alle Indie già da tempo, ma non aveva ancora scritto perché temeva “che per risposta avarei a[v]uto che restasse a quelle Indie, dove mi ritrovo”. Anche questo coadiutore temporale sapeva che il più temibile (e nel suo caso anche scoraggiante) spauracchio erano proprio le Indie interne, che naturalmente non lo avrebbero soddisfatto. Di punto in bianco (non dava al proposito alcuna spiegazione) però Verzi aveva deciso di rivolgersi al Generale in totale autonomia, senza essersi preventivamente consultato con alcun superiore, come lui stesso ammetteva: “con nisuno [h]o parlato di questa mi vocatione, con Nisuno parlerò se prima non sono asegnato da Vostra Paternità”. Il motivo di questa segretezza non veniva spiegato, ma da queste parole si capisce che il gesuita temeva che i superiori avrebbero cercato di dissuaderlo dal candidarsi.

¹⁵⁴ ROSCIONI, *Il desiderio delle Indie*, p. 129.

¹⁵⁵ Verzi morì il 5 luglio 1716 nella *Provincia Neapolitana* (FEJÉR, *Defuncti secundi saeculi*, p. 262).

¹⁵⁶ ARSI, FG 750, ff. 63, 63v, Castellamare 20 febbraio 1699.

La parte più interessante della lettera è sul *retro*, dove Verzi evidentemente riteneva fosse buona prassi esporre una piccola autobiografia, nel caso il Generale avesse voluto “saper le circostantie do[v]ute per aver qualche Conditione de Me”. Nella maggior parte delle *indipetae* non si trovano accenni dettagliati alla vita da secolare dello scrivente, soprattutto nel caso di un coadiutore temporale, poco istruito e meno abile a spiegarsi di altri confratelli. Verzi invece, molto dettagliatamente, raccontava di essere “di nascita Venetiano, nato propio in Venetia”: a 20 anni era partito da lì alla volta di Napoli, “ma non per farne Gesuita, ma per tender alli Negoti del Mondo; il Mio Mistiero erra di scrittorio overo ebenista”. Immerso quindi in questioni lavorative personali, alla ricerca di un posto dove impiegarsi per caso era venuto a sapere che i gesuiti cercavano qualcuno “che lavorasse alla Capella di Santo Francesco Saverio in Coleggio alla infermaria, dove successe il Miracolo di detto Santo col Padre Marcello Mastrilli”¹⁵⁷. La vocazione nacque in lui proprio perché ebbe la “buona fortuna di Poterli Servire”.

Di lì a breve, il ventunenne Verzi entrò nella Compagnia (1695) e iniziò a lavorare “alla Spitiaria”¹⁵⁸, poi per Suplimento in vari altri Ofizi”. Ci teneva a specificare che, benché stesse svolgendo le sue attività “con grande mia Satisfatione”, la salute lo aveva costretto a spostarsi: per via di “quella aria che erra troppo sutille, il Padre Provinciale per buona Gratia Sua mi mandò in castellamare cit[t]a distante di Napoli”, dove si era ristabilito. Già in altre occasioni si è notato come, ogni volta che gli indipeti citavano la “soddisfazione” della propria vita quotidiana e come “volentieri” svolgessero i propri incarichi... era proprio perché desideravano intensamente cambiare entrambi.

In conclusione, Verzi invitava il Generale a raccogliere informazioni su di lui da due religiosi che lo conoscevano già prima che entrasse nella Compagnia. Benché nella sua vita non abbia compiuto imprese eccezionali e sia morto come tanti altri a Napoli, in seno alla Compagnia, una quindicina di anni dopo la sua unica richiesta, Verzi lasciò con essa una testimonianza unica e intima di sé e del suo desiderio delle missioni nelle Indie.

¹⁵⁷ Cfr. cap. 2.2. per la vicenda di Mastrilli, indipeta di successo in seguito a un episodio miracoloso che gli “garantì” l’appoggio di Francesco Saverio in persona.

¹⁵⁸ Si occupava delle spezie, nella farmacia o infermeria probabilmente.

Un altro coadiutore temporale del periodo fu Domenico Maria Riccardi, autore di tre petizioni fra 1703 e 1704 (due di esse lo stesso giorno), nelle quali si offriva per “la sartoria e poi la cucina, infermeria e sagrestia”¹⁵⁹. Nonostante gli sforzi, spirò una quindicina di anni dopo, all’interno della Provincia Romana¹⁶⁰.

Ignazio Maria Vincenzi inviava una delle sue quattro richieste dopo aver saputo “che viene scritto a persona autorevole esservi bisogno per le Indie d’un soggetto che sappia di speziaria”¹⁶¹. Dal momento che il Padre generale gli aveva in passato dato “buone speranze” in seguito alle sue richieste precedenti (due, a quel che emerge dal *Fondo Gesuitico*), la “notitia” gli sembrava l’occasione adatta per perorare nuovamente la sua istanza. Per rendersi più appetibile, Vincenzi scriveva che per cinque anni era stato “impiegato a servire l’amalati con sommo mio gusto nel Infermaria di questo Collegio”. In seguito, per un anno fu “posto dall’Obedienza alla pratica di Speziaria”, periodo durante il quale si dedicò al “servigio e cura dell’amalati” ma al tempo stesso fece il possibile “con hogni attentione” per “apprendere al meglio che potei il modo di manipolare li medicamenti”. Vincenzi concludeva la sua lettera con una iniziativa più o meno personale, per quanto autorizzata: aveva infatti intrapreso in materia “qualche studio, per quanto mi è stato permesso”. Egli si presentava come un coadiutore temporale sì, ma competente, che poteva portare nelle Indie conoscenze utili, spendibili e difficilmente rintracciabili *in loco*. Non è noto quale sia stato il destino di Vincenzi, che non compare oltre nella documentazione della Compagnia.

Il trentaseienne Attilio Antonio Luci confessava al Generale di volersi recare in Giappone “dalli primi anni ch’hebbi grazia d’essere ammesso nella Santa Compagnia”¹⁶². Il suo fratello carnale, Isidoro, era in partenza per l’Oriente (Cina), ma a lui era stato sconsigliato di tentare la stessa strada da un superiore che non lo aveva ritenuto “atto, per non havere nessuna arte”. In seguito a una comunicazione del Generale stesso, una “lettera circolare, dove offeriscie l’andare all’Indie anco [...] quelli

¹⁵⁹ ARSI, *FG* 750, f. 139, Orvieto 3 luglio 1703.

¹⁶⁰ Riccardi morì il 3 gennaio 1718 (FEJÉR, *Defuncti secundi saeculi*, p. 234).

¹⁶¹ ARSI, *FG* 750, f. 413, Palermo 18 dicembre 1716.

¹⁶² ARSI, *FG* 749, f. 526v, Napoli 16 gennaio 1693.

che sanno di Massarie”¹⁶³ vergava la prima delle sue *indipetae*. Ricordava di essersi “esercitato undici anni nelle Massarie di Puglia e Giuliano del Colleggio Romano” nel Regno di Napoli. Due anni dopo, Luci inviò un’altra richiesta a Roma, chiedendo esplicitamente la meta cinese perché aveva nei giorni precedenti “inteso sì belle nuove venute dalla Cina, che vi sia libertà di predicar l’Evangelio”¹⁶⁴; l’accento era all’editto di tolleranza emanato da Kangxi nel 1692. Sfortunatamente le sue istanze rimasero inascoltate e il gesuita morì a Napoli soltanto tre anni dopo¹⁶⁵.

Francesco Maria Scalise proponeva come propria destinazione il Cile e specificava di essere “di professione chirurgo”¹⁶⁶, aggiungendo di avere “pratttica d’Infirmeria ed aromatario” e dichiarandosi “prontissimo ad impiegarmi in qualunque minimo officio”. Di lui non è stato possibile neppure trovare la data o il luogo di morte.

Oltre ai veri e propri coadiutori temporali, ve ne erano altri che probabilmente non lo erano ma si offrivano ciononostante come tali pur di essere scelti: per una questione di umiltà retorica, o perché davvero sarebbero stati pronti a fare gli “sguatterì” della Compagnia pur di andare in missione?

Domenico Stanislao Alberti era un gesuita in possesso di una certa cultura e capacità intellettuale, dal momento che in una sua *indipeta* si scusava col Generale per non avere ancora terminato la seconda parte della sua *Istoria della Sicilia*, della quale era in corso di pubblicazione il primo volume. Ciononostante si offriva per “qualunque impiego [...] per tutto il rimanente della mia vita in qualunque Collegio, purché non sia della Sicilia”¹⁶⁷. In entrambi i casi il luogo di invio era la Sicilia: il suo desiderio di andarsene

¹⁶³ Non è stato possibile rintracciare la circolare cui qui si accenna.

¹⁶⁴ ARSI, FG 749, f. 633, Napoli 15 febbraio 1695.

¹⁶⁵ Luci morì il 4 marzo 1698 a Napoli (FEJÉR, *Defuncti secundi saeculi*, p. 190).

¹⁶⁶ ARSI, FG 750, f. 224, Palermo 13 ottobre 1705.

¹⁶⁷ ARSI, FG 750, f. 146, Palermo 13 novembre 1703.

ovunque purché lontano dall'isola natale non venne soddisfatto, e il gesuita vi morì nel 1730¹⁶⁸.

Anche Francesco Pepes, pur essendo “sul fine della Filosofia”, si offriva “per andare a quelle missioni per Fratello Coadiutore, per servire i Poveri in ogni più vile e negletto ufficio”¹⁶⁹. La stessa disponibilità dava Niccolò Maria Bell'Assai al Generale, implorando di essere inviato “se non operario, perché di tanto non son degno, almeno garzone de' nostri nelle da me bramattissime Indie”¹⁷⁰. Di entrambi i gesuiti non si conoscono i destini.

1.6. Il vocabolario delle *indipetae*

Il vocabolario delle *litterae indipetae* è contraddistinto dal fatto che tutti gli indipeti appartenevano a una medesima “emotional community”. La medievista Barbara Rosenwein utilizza questo termine per definire “social communities – families, neighbourhoods, parliaments, guilds, monasteries, parish church memberships” che condividevano medesimi

systems of feeling: what these communities (and the individuals within them) define and assess as valuable or harmful to them; the evaluations that they make about others' emotions; the nature of the affective bonds between people that they recognize; and the modes of emotional expression that they expect, encourage, tolerate, and deplore¹⁷¹.

¹⁶⁸ Di lui non sono conservate altre *indipetae*, ma il suo nome ritorna ben vent'anni dopo in due epistole, finite apparentemente senza ragione nel *Fondo Gesuitico*, in cui si tratta del riconoscimento di un “miracolo fatto dal Beato Luigi in Collegio di Palermo al Fratello Giuseppe Spinelli nel 1635”. Alberti dichiarava di essersi procurato la sottoscrizione autografa dei tre “medici fisici” presenti al miracolo (ARSI, FG 751, ff. 125, 125v, Palermo 4 settembre 1721). Pochi mesi dopo il gesuita scriveva ancora al Generale allegando il documento notarile che autenticava le firme dei tre medici (ARSI, FG 751, ff. 135, 135v, Palermo 25 dicembre 1721). Alberti morì a Palermo il 9 marzo 1731 (FEJÉR, *Defuncti secundi saeculi*, p. 15).

¹⁶⁹ ARSI, FG 750, f. 197, Napoli 20 gennaio 1705.

¹⁷⁰ ARSI, FG 750, f. 220, Palermo 10 agosto 1705.

¹⁷¹ ROSENWEIN, Barbara H., “Worrying about Emotions in History”, in *The American Historical Review* Vol. 107, N. 3 (2002), p. 842.

Uno stesso lessico era condiviso da uomini di diversa estrazione sociale e provenienza geografica, nel corso dei primi tre secoli dell'Antica Compagnia, e in seguito alla Soppressione anche della Nuova. Tutti gli indipeti esprimevano sentimenti infocati (fervore, desiderio, infiammare, bruciare, consumarsi...) e molti ammettevano di vivere una vera e propria ossessione per l'oggetto dei loro desideri, ossia le missioni oltreoceano.

Relativamente alla terminologia degli indipeti e alla loro psicologia, Massimi e il gruppo di ricerca brasiliano hanno compiuto studi molto importanti: in questa sede ci limitiamo a illustrare brevemente alcune delle parole più ricorrenti all'interno delle *litterae indipetae*.

Il termine "desiderio", anzitutto, era fondamentale e onnipresente, un vero e proprio *tòpos*¹⁷². Affinché esso diventasse accettabile per un gesuita, andava razionalmente e meglio disciplinato: solo così poteva essere messo al servizio del bene divino, al quale si sarebbe conformato. Il fatto che il desiderio delle Indie si presentasse da tanti anni e persistesse nel pensiero dell'indipeta era giudicato segno della chiamata divina, che lo instillava nell'animo e non lo lasciava affievolire nel corso del tempo.

Anche la "vocazione" veniva spesso citata dagli indipeti, che descrivevano questo impulso interiore che li spingeva a chiedere al Generale di essere inviati dall'altra parte del mondo, per poter salvare le anime degli infedeli ma anche la propria, compiendo la volontà di Dio. La ragione faceva sì che il desiderio non si sviluppasse in direzioni illecite (vanità, superbia, ricerca di gloria personale) ma rimanesse nel tracciato voluto da Dio.

L'indifferenza¹⁷³, oltre che un espediente retorico, era una qualità che ogni buon gesuita doveva assimilare e interiorizzare per progredire nella propria vita spirituale. L'indifferenza aveva un potenziale nemico nello struggente desiderio che sconvolgeva gli animi degli *indipeti*: ma se tale desiderio veniva razionalmente ordinato non era visto

¹⁷² Cfr. MASSIMI, Marina e PACHECO, Paulo Roberto de Andrada, "O conhecimento de si nas *Litterae Indipetae*", in *Estudos de Psicologia* Vol. 10, N. 3 (2005), pp. 345-354.

¹⁷³ Su questa tematica si veda MASSIMI, Marina e BARROS, Marina Leal de, "Releituras da Indiferença: Um Estudo Baseado em Cartas de Jesuítas dos Séculos XVI e XVII", in *Paideia* Vol. 15, N. 31 (2005), pp. 195-205.

come elemento negativo o da rigettare. L'indifferenza richiesta al gesuita non era un'apatia o un'insensibilità passiva ma piuttosto una “distância afetiva dos bens menores para eleger o bem maior”¹⁷⁴. Il gesuita indifferente annullava la propria volontà e la consegnava interamente nelle mani di Dio, dal quale faceva dipendere ogni decisione relativa al suo presente e futuro.

L'indifferenza era legata all'obbedienza, che fin dalla sua fondazione aveva contraddistinto la Compagnia¹⁷⁵: essa doveva in particolar modo far sì che l'*indipeta* accettasse qualsiasi destinazione gli venisse affidata dal Generale, indipendentemente dalla personale inclinazione. Si mostrava sicuramente indifferente alla destinazione, fra i tantissimi esempi del '600 e '700 italiano, il trentaduenne Ignazio Greco, che affermava gli sarebbe andata bene “qualunque Missione dell'Indie, o Orientali o Occidentali, o di qualsisia altra Provincia del Nuovo Mondo”¹⁷⁶. Non è noto che fine abbia fatto, così come il suo compagno di vocazione Stanislao Gath, che nella sua unica *indipeta* si dichiarava “prontissimo a andar ovunque egli [il Signore] mi chiami”¹⁷⁷. Il siciliano Domenico Caracciolo assicurava: “Io non propongo determinato luogo per la missione”¹⁷⁸, ma poche righe dopo esplicitamente consigliava al Generale di inviarlo nelle Indie orientali in quanto studioso di matematica e fisica; anche in questo caso non si sa quando e dove il gesuita sia morto.

Non era facile in effetti coniugare l'ardente desiderio delle Indie con la manifestazione della più completa indifferenza che doveva manifestarsi nelle richieste a Roma. Massimi e Leal de Barros ipotizzano che coloro che scrivevano una *indipeta* per la prima volta fossero meno abili a valorizzare l'indifferenza, spesso esprimendo preferenze relative alla destinazione desiderata; soltanto dopo qualche richiesta iniziavano a mostrarsi davvero indifferenti e a legare questo aspetto a una forma di coraggio personale. Nel caso italiano di Sei e Settecento non sembra sia possibile

¹⁷⁴ MASSIMI, “Narrativas autobiográficas”, p. 32.

¹⁷⁵ Cfr. MOSTACCIO, Silvia, *Early Modern Jesuits between Obedience and Conscience during the Generalate of Claudio Acquaviva (1581-1615)*, Farnham-Burlington 2014.

¹⁷⁶ ARSI, FG 750, f. 209, Palermo 2 giugno 1705.

¹⁷⁷ ARSI, FG 750, f. 210, Palermo 4 giugno 1705.

¹⁷⁸ ARSI, FG 750, f. 211, Palermo 12 giugno 1705.

ravvisare una simile tendenza perché per gli indipeti *tutte* le strategie erano praticabili per giungere al proprio obiettivo. Essi indicavano prima una destinazione e poi si dichiaravano pronti a qualsiasi meta, e allo stesso modo mostravano prima la massima urgenza di partire e poi pazienza e rassegnazione alla volontà divina, mediata dalle decisioni del Generale. Ciò peraltro si verificava non solo durante tutta l'evoluzione delle proprie richieste, ma anche nel corso di una stessa epistola.

La “consolazione” era un'altra delle parole più ricorrenti all'interno delle *litterae indipetae*. Massimi e Pacheco evidenziano come l'esperienza della consolazione fosse “the effect of an obedience, which is nothing more than the adhesion to the last end, identified in the work of self-knowledge”¹⁷⁹. Essa veniva sperimentata dagli indipeti dopo aver preso la decisione di richiedere le Indie, dopo aver ottenuto il permesso di fare voto di domandarle, dopo aver scritto la propria lettera al Generale. La vera e ultima consolazione cui ambivano era però quella della licenza per le Indie, che a sua volta prefigurava la beatitudine della vita ultraterrena nel regno di Dio.

Martin Carsoli fu autore di un'unica lettera conservata fra le *indipetae*, che in realtà era di ringraziamento per avere ricevuto la “gratia” dell'invio nelle Indie (non è noto quali¹⁸⁰). Scriveva nel 1716 che era “tanta la consolatione che pruovo, che non posso spiegare a bastanza quanto contento e consolato mi trovi”¹⁸¹. Giovanni Battista Bassone, anch'egli indipeta dall'ignoto destino, scriveva nello stesso anno che l'invio nelle terre di missione gli avrebbe dato “quella consolazione che, tra quante possa aspettarmene in Terra, è la maggiore”¹⁸².

Mentre chi otteneva la risposta positiva del Generale quasi non era in grado di esprimersi per la felicità, coloro che restavano non erano sempre altrettanto felici. Pietro Giuseppe Zisa, accontentato dopo dieci anni di richieste e sei candidature, ringraziava per la missione concessagli pregustando già la partenza per le Filippine. Si

¹⁷⁹ MASSIMI, Marina e PACHECO, Paulo Roberto de Andrada, “The Experience of Consolation in the *litterae indipetae*”, in *Psicologia em Estudo* Vol. 15, N. 2 (2010), p. 351.

¹⁸⁰ Il gesuita non figura nei repertori principali né il suo nome è presente nel catalogo dei defunti della Compagnia di Gesù.

¹⁸¹ ARSI, *FG* 750, f. 341, Genova 28 maggio 1716.

¹⁸² ARSI, *FG* 750, f. 350, Torino 28 giugno 1716.

raccomandava però col Generale: “se per sorte i miei Parenti facessero qualche istanza a Vostra Paternità, non mancherà modo a Vostra Paternità di consolarli senza che patisca la gloria del Signore”¹⁸³ - in sostanza invitandolo a ignorare eventuali proteste.

Il contraltare della consolazione era il grandissimo sconforto nello scoprire che il proprio nome non era fra i prescelti: il siciliano Martino d’Andrea scriveva che la risposta del Generale così “come m’ha molto consolato nello spirito, [...] m’ha dall’altra parte ammaregiato alquanto [...] per il differimento della partenza tanto desiderata per le Indie”¹⁸⁴. Il suo conterraneo Giovanni Battista Federici¹⁸⁵ tornava a chiedere le Indie orientali con un desiderio “vie più acceso nel cuore”¹⁸⁶, causatogli dal fatto che “corre voce d’essere stati già consolati alcuni de’ miei compagni”. Pur dichiarandosi indifferente alla destinazione (anche se aveva esplicitamente chiesto l’Oriente) e immeritevole di tale grazia, implorava il Generale: “ora mi ha da consolare, ponendo fine una volta all’amarezza della sì lunga dilazione”.

In questo capitolo si è mostrato come i motivi per richiedere la missione nelle Indie fossero molteplici: uno dei più ovvi e frequenti era la brama di recarsi nei luoghi conosciuti attraverso letture di infanzia e gioventù, che spesso avevano portato lo scrivente non solo a presentare istanza per le Indie, ma ancor prima a entrare a far parte della Compagnia di Gesù. Alcuni (non moltissimi per la verità) indipeti tentavano di avvalorare la veridicità della propria vocazione missionaria raccontando al Generale di come fossero giunti a essa passando attraverso alcuni episodi che avevano dello straordinario: le guarigioni da malattie mortali (o quantomeno descritte come tali) erano sicuramente più frequenti delle apparizioni di gesuiti celebri (non se ne sono trovati che rari casi) e dei messaggi profetici recapitati al protagonista da superiori, confratelli o familiari. Quasi ogni redattore invece mirava a un’esistenza piena di stenti, miserie, sofferenze, lacrime e possibilmente sangue: il martirio rimase sempre un elemento

¹⁸³ ARSI, *FG* 750, f. 446, Palermo 26 febbraio 1717.

¹⁸⁴ ARSI, *FG* 750, f. 398, Modica 13 ottobre 1716. Non è noto se morì all’interno della Compagnia.

¹⁸⁵ Cfr. cap. 4.3..

¹⁸⁶ ARSI, *FG* 750, f. 535, Palermo 3 dicembre 1717.

fortemente attrattivo per gli aspiranti missionari. È significativo anche il ruolo, più o meno retorico, svolto dalle famiglie nello stimolare una candidatura: ciò non avveniva generalmente in modo intenzionale, ma al contrario per tentare di allontanarsi e riscattarsi dal proprio ambiente. I genitori venivano descritti come ostacoli fattivi del desiderio delle Indie per ragioni che sono facilmente comprensibili anche al giorno d'oggi: nel cap. 4.3. si mostrerà come questo timore di molti gesuiti italiani del Sei e Settecento non fosse immotivata.

Capitolo 2. Perché richiedere le Indie

2.1. “Anco stando al secolo ... mi dilettao di leggere le lettere annue”¹

La sterminata mole di materiale propagandistico che aveva visto la luce fino al Settecento fa sì che le letture dei candidati per le Indie fra 1687 e 1730 fossero numerose e di varia natura, ma gli accenni o richiami nelle *litterae indipetae* all'utilizzo di tali materiali sono purtroppo decisamente rari.

La documentazione prodotta dalla Compagnia di Gesù fu molto consistente, e direttamente connessa alla tendenza alla grafomania e alla conservazione delle proprie carte che la contraddistinse fin dalla sua fondazione. Come notava padre Lamalle, l'aver “elevato la corrispondenza al livello d'un *organo ordinario di governo*”² fece sì che, fin dai primi anni dalla fondazione, l'impresa missionaria oltremare divenne nota in Europa proprio grazie alle epistole dei suoi missionari. Queste ultime erano in un primo momento indirizzate dai sottoposti ai superiori per aggiornarli sui risultati conseguiti³: il loro contenuto era però così accattivante, innovativo e unico che immediatamente se ne notò il potenziale anche per conquistare i laici.

In un primo periodo, tra 1552 e 1570 circa come ricorda Maldavsky⁴, le lettere dei missionari venivano pubblicate, ma in maniera sporadica e senza una logica sottesa. Russell sottolinea come questa

¹ ARSI, *FG* 751, ff. 338, 338v, Roma 5 dicembre 1727.

² LAMALLE, Edmond, “L'archivio di un grande ordine religioso: l'Archivio Generale della Compagnia di Gesù”, in *Archiva Ecclesiae* Vol. 34-35, N. 1 (1981-1982), p. 93.

³ Nel paragrafo VIII delle *Costituzioni* veniva stabilita la frequenza con la quale i gesuiti dovevano scrivere ai propri superiori. Ogni teorica pianificazione, però, dovette scontrarsi ben presto con enormi difficoltà che ne resero impossibile l'applicazione: la mobilità e la dispersione dei missionari, insieme ai problemi logistici del tempo affinché la posta giungesse a destinazione, condussero alla produzione di una ulteriore guida *ad hoc*. La *Formula scribendi* venne inserita dal 1580 nelle *Regulae* dell'ordine e costantemente aggiornata e modificata a seconda delle esigenze del momento. Tutto questo conferma ancora una volta la malleabilità e la capacità di rispondere alle esigenze del momento da parte dell'ordine ignaziano.

⁴ MALDAVSKY, Aliocha, “Pedir las Indias. Las cartas ‘indipetae’ de lo jesuitas europeos, siglos XVI-XVII, ensayo historiográfico”, in *Relaciones* Vol. XXXIII, N. 132 (2012), pp. 159 segg..

unsystematic way in which reports were collected, edited, translated, and published on arrival in Europe, produced a river of information flowing from the East that was extremely piecemeal and unreliable⁵.

Le *Litterae Annuae* divennero protagoniste di un'edizione pianificata da Roma a partire dal 1583, e lo rimasero, con qualche lacuna temporale, fino al 1654⁶. Esse sono state “la serie più consultata dagli autori di monografie”⁷; quelle inviate dalle Province d'oltremare ricostruivano per il lettore dell'epoca (ma anche odierno)

una atmosfera di [...] ampio respiro [...] terre nuove e genti nuove, problemi umani e religiosi in grande parte nuovi (valutazione dei pensieri e dei culti indigeni, creazione d'una terminologia religiosa nuova in lingue già molto evolute, poi tutti i problemi dell'adattamento[...]) [...] un clima eroico, di rischio⁸.

I gesuiti, così come un folto pubblico laico, attendevano in Europa con grande entusiasmo di scoprire tutte le ultime novità dai mondi a loro ignoti.

Nel secolo successivo le eredi settecentesche delle *Annuae*, sempre più rimaneggiate e di grandissimo successo di pubblico, furono le *Lettres édifiantes et curieuses des missions étrangères par quelques missionnaires de la Compagnie de Jésus* (pubblicate a Parigi tra 1702 e 1776, i cui protagonisti erano perlopiù gesuiti francesi) e la raccolta tedesca della *Neue Welt Botte* (a sua volta composta da traduzioni delle lettere francesi, con l'aggiunta di altra documentazione). Da queste due derive Lamalle prendeva nettamente le distanze⁹ e anzi le considerava quasi un falso rispetto alla originaria documentazione prodotta dalla Compagnia di Gesù, che ne fuorviò la ricezione da parte dei laici d'Europa e spesso scandalizzò gli stessi gesuiti.

⁵ RUSSELL, Camilla, “Imagining the «Indies»: Italian Jesuit Petitions for the Overseas Missions at the Turn of the Seventeenth Century”, in *L'Europa divisa e i nuovi mondi. Per Adriano Prosperi*, Vol. 2, Pisa 2011, p. 181.

⁶ Il titolo completo era: *Litterae annuae Societatis Iesu anni ... ad Patres ac Fratres Societatis Iesu*. Per una lista delle numerose edizioni e raccolte in tal senso si veda POLGAR, Laszlo, *Bibliographie zur Geschichte der Gesellschaft Jesu*, Roma 1967, pp. 130-131.

⁷ LAMALLE, “L'archivio di un grande ordine religioso”, p. 104.

⁸ *Ibid.*, p. 109.

⁹ “Tornando, così manipolati, nei luoghi di origine, certi racconti mettevano a disagio ... la fiducia che abbiamo mostrato verso le *Litterae annuae* originali, non si estende a quelle stampate, almeno ufficialmente” (*ibid.*, p. 112).

Nelle *indipetae* esaminate per questa tesi non è possibile ravvisare molti accenni diretti a queste letture – che però quasi certamente erano familiari a molti candidati. Alcuni di essi si sbilanciavano e riconducevano la causa del proprio “*désir antérieur*”¹⁰ ad esse: ad esempio, Francesco Saverio Farugi raccontava, nella sua unica candidatura, come la sua vocazione alla missione fosse sorta prima ancora di quella più generale alla Compagnia di Gesù. Il diciannovenne scriveva:

il principio [...] di questo mio desiderio fu anco stando al secolo, perché mi dilettauo di leggere le lettere annue della Compagnia e sentire i martirii d’essa; la qual lettura non solo mi accrebbe il desiderio d’entrare nella Compagnia ma ancora, se a Dio piacesse, impiegare la mia vita e anco il mio sangue in pro di que’ regni¹¹.

Al di là delle fonti scritte, poi, potevano entrare in gioco anche altri *media*. Come nota Russell, gli indipeti erano “far from operating in an informational vacuum [...] and in making their case for selection, they draw on a wide variety of non-textual sources to frame their vocation”¹². Anzitutto, sicuramente il passaparola aveva una certa rilevanza all’interno dei collegi gesuiti: molti studenti in un certo senso scoprivano una vocazione alla missione solo dopo aver sentito che i loro confratelli erano stati destinati alle Indie. Allo stesso modo, il passaggio dei Procuratori¹³ era in grado di accendere il desiderio anche in gesuiti che fino a prima non si erano mai immaginati come missionari.

La pittura, soprattutto, era un mezzo di propaganda molto efficace di cui la Compagnia di Gesù si serviva abitualmente: i martirii dei suoi missionari, combinati all’ambientazione esotica delle più lontane terre, avevano un fascino senza pari per molti ragazzi. La Compagnia era conscia del potere di persuasione offerto dalle immagini e non lesinava di approfittarne, arredando i collegi con quadri che agli occhi odierni sembrano crudi e morbosi, ma rientravano perfettamente nei canoni del gusto

¹⁰ Termine mutuato da FABRE, Pierre-Antoine, “Un *désir antérieur*. Les premiers jésuites des Philippines et leur *indipetae* (1580-1605), in FABRE, Pierre-Antoine e VINCENT, Bernard (a cura di), *Missions Religieuses Modernes. “Notre lieu est le monde”*, Roma 2007, pp. 71-88.

¹¹ ARSI, FG 751, ff. 338, 338v, Roma 5 dicembre 1727.

¹² RUSSELL, “Imagining the «Indies»”, p. 182.

¹³ Cfr. capitolo 4.1.

dell'epoca. Inoltre, nel dipingere le scene di sacrifici della fede si puntava a stabilire una stretta analogia tra i moderni missionari gesuiti e i loro predecessori, ossia i primi apostoli cristiani.

Secondo Maldavsky, non è da sottovalutare il ruolo che rivestivano le rappresentazioni pittoriche di gesuiti che operavano in missione: chi frequentava i collegi, ad esempio, era solito vedere appesi quadri che illustravano i cruenti martirii nelle pericolose Indie, orientali o occidentali. Russell cita invece un *indipeta* che raccontava espressamente di aver deciso di inoltrare la propria candidatura dopo aver visto “due ritratti, l'uno del Beato Nostro Padre Ignazio et l'altro del Beato Francesco Xaverio, della qual vista mi penetrò dentro al cuore et mi accese un desiderio di patire e morire per Christo”¹⁴.

Non solo le rappresentazioni truculente potevano conquistare i giovani gesuiti d'Europa e spingerli a presentare la propria candidatura delle missioni. Molti *indipeti* erano a conoscenza dei martirii dei loro confratelli, ma anche più genericamente delle loro avventure nei Paesi lontani: vedere coi propri occhi con quali foggie essi si trovavano a mascherarsi e mimetizzarsi doveva incuriosirli e rinvigorirli nella vocazione alla missione. I gesuiti erano soliti “travestirsi” sostanzialmente per due motivi: per nascondersi in caso di persecuzioni anti-cattoliche (come nell'Inghilterra elisabettiana) o di ostilità degli abitanti dei Paesi in cui operavano, o per praticare l'*accomodatio* quando si trovavano a contatto con una cultura completamente diversa dalla propria. L'abito era uno degli aspetti più evidenti e curiosi dell'adattamento all'Altro e gli *indipeti* potevano venirne a sapere, oltre che dalle descrizioni scritte, entrandovi in contatto attraverso i quadri presenti nelle strutture della Compagnia. Non è improbabile

¹⁴ ARSI FG 733, f. 301, s.l. 29 maggio 1605, lettera di Giuseppe di Maio cit. in RUSSELL, “Imagining the «Indies»”, p. 188. Non è noto il luogo di redazione della lettera né purtroppo a quali quadri in particolare si riferisse l'*indipeta*, ma il fatto che abbia citato due gesuiti che non morirono da martiri dava alla richiesta “more *gravitas* than any reference to the many textual accounts of contemporary martyrs might have done” (*ibid.*). Lo scopo delle *indipetae* era convincere il Generale, non mostrargli quali fossero le fonti letterarie della vocazione: i supporti visivi, per alcuni candidati, erano forse ritenuti più ‘legittimi’ ad essere menzionati.

quindi che alcuni gesuiti divennero indipeti dopo aver visto una rappresentazione pittorica di un confratello in missione, e non necessariamente crude scene di martirio¹⁵.

Francesco Saverio (1506-1552) fu per tutto il periodo dell'Antica Compagnia (e probabilmente anche in seguito alla restaurazione) la figura nominata con più fervore e più frequentemente nelle *litterae indipetae*: nei missionari “devotion and mimesis went hand in hand”¹⁶ e tutti i gesuiti volevano ricalcare le sue orme. L'invocazione all'Apostolo delle Indie compariva soprattutto (ma non solo) fra coloro che inoltravano un'istanza finalizzata all'invio in Cina, ove egli non era giunto mai. Morto nel 1552 in attesa di una imbarcazione che l'avrebbe probabilmente portato nel tanto agognato Impero Ming, egli divenne nondimeno un patrono, una presenza costante nella maggior parte delle candidature per le Indie.

In particolare Saverio scrisse una decina di epistole che furono le prime a dare in Europa una descrizione di una certa rilevanza del Sol Levante¹⁷. I giapponesi furono da lui descritti come “la gente [...] migliore che in fin'adesso si sia scoperta e fra l'infedeli me pare non se troveria altra migliore” nonché “de molta buona volontà, amorevole e desiderosa di sapere”¹⁸: molti dei suoi successori avalleranno l'idea.

Ben lontano dall'ottimismo di Francesco Saverio fu Alessandro Valignano (1539-1606), figura eccezionale che plasmò le missioni giapponesi e cinesi per i secoli a

¹⁵ Cfr. PAVONE, Sabina, “Spie, mandarini, bramini: i gesuiti e i loro travestimenti”, in *Il Capitale culturale. Studies on the Value of Cultural Heritage* Vol. 7 (2013), pp. 227-247. Alle pp. 244-247 sono riprodotte alcune suggestive rappresentazioni pittoriche di gesuiti d'età contemporanea (Ottocento) che indossano abiti appartenenti a differenti culture (gentiluomini inglesi in epoca di persecuzioni anticattoliche, mercanti musulmani in Asia centrale, letterati confuciani in Cina etc.).

¹⁶ STRASSER, Ulrike, “Copies With Souls: The Late Seventeenth-century Marianas Martyrs, Francis Xavier, and the Question of Clerical Reproduction”, in *Journal of Jesuit Studies* Vol. 2 (2015), p. 568.

¹⁷ Cinque epistole vennero scritte da Saverio a Kagoshima nel 1549, poco dopo il suo arrivo, e altre quattro da Cocin nel 1552, dopo che aveva lasciato per sempre il Paese. Esse sono state tutte edite in SCHURHAMMER, Georg e WICKI, Joseph, *Epistolae S. Francisci Xaverii aliaque eius scripta*, Roma 1944-1945. Vi è una loro traduzione completa italiana nell'edizione a cura di CABONI, Adriana, *Dalle terre dove sorge il sole. Lettere e documenti dall'Oriente 1535-1552*, Roma 1991.

¹⁸ Lettera del 5 novembre 1549 da Kagoshima, edita parzialmente in BOSCARO, Adriana, *Ventura e sventura dei gesuiti in Giappone (1549 – 1639)*, Venezia 2008, pp. 179-185 (da cui qui si attinge per tutte le seguenti citazioni).

venire¹⁹. Il gesuita non riteneva che le esagerazioni e gli abbellimenti presenti in buona parte delle *Litterae annuae* e in generale nei resoconti dall'Asia orientale fossero utili alla causa della Compagnia: anzi, talora, potevano dare adito a fraintendimenti molto pericolosi. Valignano era conscio di come in Europa si formassero, “per le lettere da chi vanno, concetti molto differenti da quello che si ritrova, onde nasce che si raffreddano quando se veggono in queste parti”²⁰. Nominato Visitatore dell'immensa zona asiatica, Valignano si era accorto che molti gesuiti erano stati attratti nelle Indie per via dei messaggi eccessivamente entusiastici pervenuti in Europa: una volta giunti alle missioni oltreoceano, però, la dura realtà locale li deprimeva e spaventava. Oltre a ciò, Valignano aveva fondati sospetti che i superiori europei frequentemente destinassero alle Indie elementi di dubbio valore: “i provinciali d'Italia [...] invece che a favorire la Gran Missione” avrebbero soltanto “badato a liberare le case professe e i collegi italiani degli incapaci e degli irrequieti: quale provvidenziale opportunità, ai loro occhi, quelle designazioni!”²¹.

Valignano fu autore di due opere sul Giappone²²: benché questi trattati riportino il suo nome, essi erano più il risultato del “collective work of a team of European and Japanese collaborators”²³, primo fra i quali il portoghese Luís Fróis (1532-1597)²⁴. Gli *Advertimientos aserca de las costumbres de los Jappones* (anche noti come

¹⁹ Su Valignano si vedano le monografie (cui si rimanda per una più ampia bibliografia) di VOLPI, Vittorio, *Il visitatore. Alessandro Valignano, un grande maestro italiano in Asia*, Spirali, Milano 2011 e TAMBURELLO, Adolfo et al. (a cura di), *Alessandro Valignano S.I., uomo del Rinascimento: ponte tra Oriente ed Occidente*, Roma 2008; cfr. anche il saggio di HOEY, Jack B., “Alessandro Valignano and the Restructuring of the Jesuit Mission in Japan, 1579-1582”, in *Eleutheria* Vol. 1, N. 1 (2010), p. 23-42.

²⁰ ROSCIONI, Gian Carlo, *Il desiderio delle Indie. Storie, sogni e fughe di giovani gesuiti italiani*, Torino 2001, p. 98.

²¹ Fu questa una delle motivazioni per cui il Visitatore si impegnò affinché fosse il Generale, e non i Provinciali, a decidere chi inviare nelle Indie (*ibid.*, pp. 100-101).

²² VALIGNANO, Alessandro, *Il cerimoniale per i missionari del Giappone*, a cura di SCHÜTTE, Josef Franz, con saggio introduttivo di CATTO, Michela, Roma 2011; *Sumario de las cosas de Japón (1583): Adiciones del Sumario de Japón (1592)*, Sophia 1985.

²³ LOUREIRO, Rui Manuel, “Turning Japanese? The Experiences and Writings of a Portuguese Jesuit in 16th Century Japan”, in COUTO, Dejanirah e LACHAUD, François (eds.), *Empires éloignés: L'Europe et le Japon (XVIe-XIXe siècles)*, Paris 2010, p. 165.

²⁴ Fróis a sua volta fu autore, nel medesimo periodo, di un mai edito *Tratado das contradições e diferenças de costumes entre a Europa e o Japão*, nel quale venivano con concisione (e una certa vena polemica) elencate le abissali differenze tra usi e costumi europei e giapponesi.

Cerimoniale) di Valignano non erano destinati a un vasto pubblico e infatti non videro mai la luce della stampa, limitandosi a definire le norme di comportamento per i gesuiti in Giappone dal 1581 al 1592 circa²⁵. In alcuni *loci* di quest'opera, Valignano involontariamente faceva emergere uno dei probabili motivi dell'interesse di molti gesuiti per la missione estremo-orientale²⁶. Il Visitatore infatti insisteva sui lussi e sugli onori che comunemente si credeva contraddistinguessero la vita dei missionari in Giappone, sottolineando come questi fossero una chimera. Proprio il non-detto di Valignano ci fa ipotizzare che non fossero insoliti i gesuiti o futuri tali che si fossero fatti del Sol Levante una rappresentazione ben più ottimistica e desiderabile di quella reale.

Più che l'opera scritta di Valignano, poté nelle fantasie dei candidati per le Indie sicuramente la cosiddetta ambasceria giapponese che il gesuita fortemente volle e organizzò negli anni Ottanta del Cinquecento, pur non prendendovi personalmente parte²⁷. Un quartetto di giapponesi cristianizzati di lignaggio medio-alto (per quanto non propriamente “principi” come i gesuiti vollero far credere) si recarono nel Continente in qualità di informali “ambasciatori”. Questa spedizione, pericolosa poiché ogni traversata oceanica rischiava all'epoca di finire in tragedia, fu pianificata da Valignano principalmente per due motivi: mostrare ai giapponesi le grandezze europee che

²⁵ Nel 1592 vennero sostituiti dal *Libro delle regole*, una versione sintetizzata e modificata del primo trattato.

²⁶ Nella sua introduzione, Schütte osserva come “le enormi differenze di cultura portavano a farsi in Europa un quadro completamente falso della realtà giapponese; ciò valeva particolarmente per gli ‘onori’ [...] ciò che alcuni deprecavano come ‘onori e dignità’, era in realtà *il risultato di una necessità urgente* [...] i Padri [europei] non conoscono la *scrittura* giapponese [...] Ecco la ragione per la quale alcuni affermavano che i Padri in Giappone avessero dei segretari come i Cardinali a Roma!” (introduzione di SCHÜTTE, Josef Franz, in VALIGNANO, *Il cerimoniale per i missionari*, pp. 45-46).

²⁷ Il Visitatore con lungimiranza fece realizzare e diede alle stampe (1590) una relazione basata sul diario degli “ambasciatori” giapponesi; recentemente è stata pubblicata la prima traduzione italiana del *De missione legatorum Iaponensium ad Romanam Curiam* latino: VALIGNANO, Alessandro, SANDE, Duarte de (traduzione in latino), “Dialogo sulla missione degli ambasciatori giapponesi alla curia romana e sulle cose osservate in Europa e durante tutto il viaggio”, DI RUSSO, Marisa (a cura di), AIROLDI, Pia Assunta (traduzione in italiano), Firenze 2016 (ringrazio Sabina Pavone per avermi segnalato il volume). In generale sul “Grand Tour” dei nobili giapponesi si vedano anche MARANGONI, Rossella, “«L'istesso giorno memorabile»: sguardi incrociati fra Milano e il Giappone a partire dal 1585”, in CATTO, Michela e SIGNOROTTO, Gianvittorio (a cura di), *Milano, l'Ambrosiana e la conoscenza dei nuovi mondi (secoli XVII-XVIII)*, Milano 2015, pp. 281-305; BROWN, Judith C., “Courtiers and Christians: The First Japanese Emissaries to Europe”, in *Renaissance Quarterly* Vol. XLVII N. 4 (1994), pp. 872 – 906; BOSCARO, Adriana, “La visita a Venezia della Prima Ambasceria Giapponese in Europa”, in *Il Giappone* Vol. 5 (1965), pp. 19-32.

venivano loro descritte dai missionari²⁸, e porre gli europei in contatto con questa nuova straordinaria civiltà che i gesuiti si stavano rendendo amica. Avvedutisi della grandezza dell'impresa della Compagnia di Gesù, i finanziatori laici e religiosi (il papa, soprattutto, era il soggetto che Valignano contava di votare interamente alla causa orientale) avrebbero fatto a gara per effettuare la propria donazione e concedere, finalmente, alla missione giapponese la stabilità economica che le era sempre mancata. Benché per una serie di sfortune l'attenzione papale nei confronti della missione giapponese non fu costante (il susseguirsi frenetico di pontefici in quegli anni), l'ambasceria ottenne senz'altro un successo di pubblico memorabile e suscitò un entusiasmo decennale per il Sol Levante. Ovunque i principini si recarono, la popolazione li accolse trionfalmente, con mille onori, e ogni cronaca cittadina registrava le fasi del passaggio di uomini così educati ma finora sconosciuti in Europa. Tutto era diverso in loro: il modo di muoversi, il colore della pelle, l'usanza di bere tè (ancora ignoto nel Continente), la scrittura, la lingua, la gestualità. È probabile che il ricordo di questa geniale operazione di propaganda pianificata da Valignano fosse, anche nonostante lo scorrere del tempo, nella mente e nelle letture di molti degli indipeti in questa sede esaminati.

Il primo gesuita ad applicare il metodo della *accomodatio* teorizzato da Valignano fu Matteo Ricci (1552-1610) in Cina. In alcuni passi del trattato storico di quest'ultimo, *Della entrata di Giesù e Christianità nella Cina*, è verosimile che si rivolgesse direttamente agli indipeti tentando di stimolarne gli entusiasmi. Nessuno degli indipeti del periodo qui preso in esame lo lesse mai nella sua versione originale - stampata soltanto in età contemporanea²⁹. A essi era invece piuttosto conosciuto

²⁸ Una delle accuse che si facevano ai missionari giunti dall'Europa da parte dei giapponesi era proprio che questi si allontanavano dal Paese d'origine in quanto povero e invivibile: mostrare loro la magnificenza europea avrebbe convinto i "principi" - e tutti coloro a cui lo avessero raccontato - che questa era una illazione.

²⁹ Nel 1909 il gesuita Tacchi Venturi ritrovò il manoscritto originale e lo pubblicò a Macerata, per celebrare il trecentesimo anniversario della morte del missionario, all'interno delle sue *Opere storiche del P. Matteo Ricci S.I.*, con il titolo *Commentari della Cina*. Nel 1941 Pasquale D'Elia ne curò la prima edizione critica intitolandola *Storia dell'introduzione del cristianesimo in Cina* (tre volumi, editi tra 1942 e 1949). La terza edizione, sulla quale ci si è qui basati, è stata pubblicata a cura di Maddalena del Gatto (Macerata 2000).

l'adattamento del testo di Ricci, a cura del confratello Nicolas Trigault³⁰, autentico *best seller* in tutta Europa che conquistò un'attenzione straordinaria per realtà così diverse e fino ad allora ignote ed ebbe numerose e immediate edizioni in italiano, francese, tedesco, spagnolo e inglese³¹.

Della entrata è un'opera vastissima, enciclopedica, approfondita ma al tempo stesso molto avvincente anche per un lettore dei giorni nostri. In essa Ricci riviveva la propria quotidianità missionaria, in terza persona e senza abbellimenti retorici, per sua stessa ammissione volendo raccontare soltanto cose viste personalmente o riferitegli da persone degne di fede.

Quando in *Della entrata* Ricci narrava brevemente le vicende biografiche dei confratelli morti nella missione cinese, si può ipotizzare che si rivolgesse ai suoi lettori per incitarli a candidarsi; in egual modo, quando in sintesi riportava le circostanze che avevano condotto un confratello alla presentazione della propria *indipeta*, accennava indirettamente alla vocazione missionaria³².

Una seconda, per quanto implicita, tipologia di richiamo ricciano agli indipeti può essere identificata nei passaggi del *Della entrata* che sottolineano il carattere avventuroso ed eccitante della missione cinese. È esemplare in tal senso l'avventura di Benedetto di Gois (in portoghese Bento de Goís, 1562-1607), alla quale Ricci dedicò

³⁰ Nicolas Trigault (1577-1628) partì nel 1607 per la Cina e tornò nel 1612 in Europa, incaricato da Longobardo di ottenere nuovi missionari (tornò con ventidue reclute), finanziamenti maggiori e costanti, dirimere per quanto possibile le prime controversie liturgiche e ottenere per la Cina uno status autonomo (non più dipendente dalla Provincia del Giappone; l'istanza venne accolta positivamente nel 1614). Durante il viaggio di ritorno verso l'Europa il belga rimangiò il manoscritto di Ricci, lo tradusse in latino e infine lo pubblicò ad Augusta nel 1615 con il titolo *De Christiana Expeditione apud Sinas Suscepta ab Societate Iesu*. Le sue prassi di revisione tendevano a due speculari risultati: da una parte amplificazione, dall'altra censura, entrambe per rassicurare i potenziali finanziatori europei (laici e religiosi) sullo stato della missione gesuita in Cina.

³¹ Per la storia delle sue molteplici edizioni si veda FEZZI, Luca, "Osservazioni sul *De Christiana expeditione apud Sinas suscepta ab Societate Iesu* di Nicolas Trigault", in *Rivista di storia e letteratura religiosa* Vol. 35, N. 3 (1999), pp. 542-543.

³² Ad esempio Ricci raccontava di come nel confratello Bartolomeo Tedeschi (italiano anch'egli), morto a Shaozhou nel 1609, nacque "la vocazione per l'India" dopo aver sviluppato "particolare devozione di sentire e leggere le lettere dall'India". Convinto che, se fosse entrato nella Compagnia di Gesù, avrebbe dato un fondamentale apporto alla causa cristiana, "si decise a chiedere con insistenza di esservi ammesso"; appena raggiunto questo obiettivo, "chiese subito di andare in India" (RICCI, Matteo, *Della entrata della Compagnia di Giesù e Christianità nella Cina*, direzione di CORRADINI, Piero, a cura di DEL GATTO, Maddalena, Macerata 2000, p. 590).

ben tre capitoli del suo trattato³³. Bento, giunto in India come soldato dell'esercito portoghese, nel 1584 a Goa aveva mutato vita e deciso di entrare nella Compagnia di Gesù come fratello laico. Uno dei suoi primi incarichi da esploratore fu quello di accompagnare nel 1595 i gesuiti alla corte di Akbar (1542-1605), l'imperatore Moghul³⁴. La sua figura di missionario e avventuriero è piuttosto nota anche al giorno d'oggi perché Bento fornì la conferma definitiva che il "Catai", terra misteriosa che secondo Marco Polo e i mercanti musulmani annoverava la presenza di molti cristiani e in quanto tale era stata a lungo ricercata dagli europei in Oriente, altro non era che la stessa Cina ospitante i primi gesuiti. Ricci raccontava questa vicenda per più ragioni: una di esse fu senz'altro il fascino che una simile missione esplorativa, condotta in terre ignote, sotto copertura, in mezzo a mille disavventure, aveva agli occhi dei suoi ipotetici lettori.

Daniello Bartoli (1608-1685) venne incaricato di scrivere la storia dell'ordine ignaziano a un centennio dalla sua fondazione, compito cui dedicò le incessanti ricerche

³³ Si tratta dei capitoli XII, XIII e XIV: "Del viaggio del fratello Benedetto di Gois della nostra Compagnia che fece per terra dall'India verso Ponente mandato da' suoi superiori per scoprire il Gran Cataio, sino alla Città Regia del Regno di Cascàr" ("Ponente" è un *lapsus* di Ricci, forse casuale forse significativo del suo cambio di prospettiva una volta immerso nell'ambiente del "Paese di Mezzo" come veniva chiamata la Cina; venne comunque corretto da un'altra mano nel suo manoscritto con il corretto termine, "Levante"); "Il resto del viaggio del fratello Benedetto di Gois della nostra Compagnia di Cascàr sino al Cataio, che ritrovo essere l'istesso che la Cina"; "Della morte del fratello Benedetto di Gois e come fu liberato dalle mani de' Saraceni Isac Armenio dal Fratello Giovanni Fernandes che era stato mandato a Socceo di Pacchino" (RICCI, *Della entrata della Compagnia*, pp. 500-535).

³⁴ L'impero Mughal (Moghul/Moghol, o "Mogore" come era nominato nei documenti gesuiti dell'epoca) venne fondato nel 1526 e prosperò fino al 1707. Il suo rappresentante più noto in Europa fu Akbar "il Grande", con cui i gesuiti ebbero contatti molto ravvicinati; egli nacque lo stesso anno in cui il primo gesuita, Francesco Saverio, giunse in India ossia nel 1542. L'impero Mughal era basato nei suoi primi decenni nelle zone settentrionali dell'India; al contrario, i portoghesi si stavano espandendo sulla penisola indiana a partire da Sud, giungendo per via marittima. A partire dagli anni Ottanta del Cinquecento i gesuiti si trovarono in più occasioni a svolgere un ruolo di mediazione fra la dinastia indo-musulmana e il portoghese Estado da Índia, fungendo da interpreti, ambasciatori o consiglieri per entrambe le parti. La prima missione gesuita alla corte Mughal fu quella che ebbe luogo nel 1580: a essa presero parte l'italiano Rodolfo Acquaviva, il catalano Antonio Monserrate e il persiano Francisco Henriques. Il manipolo per tre anni tentò di convertire l'imperatore Akbar, senza capire che una personalità illuminata ed estrosa come la sua era più interessata allo scambio culturale e al sincretismo religioso che a un culto monoteistico esclusivista come quello di cui i gesuiti erano portavoce. Acquaviva e compagni, con somma frustrazione e nonostante le molteplici occasioni di discussione e confronto che ebbero con l'élite intellettuale del luogo, dovettero quindi tornare a Goa senza alcun risultato concreto. La vicenda di Rodolfo Acquaviva, protomartire della Compagnia, è stata narrata anche da Bartoli (per un'edizione italiana recente: BARTOLI, Daniello, *Missione al Gran Mogòr*, a cura di BASILE, Bruna, Roma 1998). Si veda anche FLORES, Jorge, *The Mughal Padshah: A Jesuit Treatise on Emperor Jahangir's Court and Household*, Leiden-Boston 2015; il libro è la traduzione inglese di un trattato scritto (da un gesuita, probabilmente Jerónimo de Ezpeleta y Goñi, nipote di secondo grado di Francesco Saverio) durante gli anni del regno di Jahangir (1605-1627). Visti i saggi introduttivi e la ricca bibliografia, a questo si rimanda per ulteriori approfondimenti.

degli ultimi anni della sua vita. Con i voluminosi tomi della sua *Istoria* collaborò attivamente alla celebrazione dei successi del primo secolo della Compagnia di Gesù. Bartoli fu però ancor prima un indipeta³⁵, che non ottenne mai l'invio auspicato e sublimò il desiderio delle Indie trattandone nelle sue opere. Esse ebbero un forte impatto su moltissimi gesuiti, che tra fine Seicento e inizio Settecento le leggevano abitualmente, ma anche sul pubblico laico che era interessato a queste esotiche ed edificanti tematiche³⁶. La *Istoria* della Compagnia di Gesù fu un incarico che impegnò il Bartoli della maturità per molti anni, una sfida che fu “both global in geographical scope and universal in aspiration”³⁷. L'opera doveva essere al tempo stesso “storica, apologetica, normativa, romanzesca”³⁸ e il ferrarese usufruì della sterminata mole di fonti presenti nell'Archivio della Compagnia. Poté leggere resoconti, epistole, *litterae annuae*, carte dei processi di canonizzazione (di Francesco Saverio, dei martiri della Compagnia), risposte romane, verbali delle deliberazioni: una moltitudine di documenti tra i quali dovette operare suddivisioni, selezioni e riscritture molto impegnative. I temi trattati erano molteplici e Bartoli seppe

descrivere, immergendosi nelle situazioni di volta in volta evocate, tempeste oceaniche [...] sterminate navigazioni e peripli del globo, inassimilabili almeno all'apparenza costumi e ordini di civiltà, orizzonti sconfinati e remoti, sofferenze inaudite, nuove patologie del corpo aggredito dai travagli della sete e dei bisogni, e fatiche che sarebbero state intollerabili se non al fuoco di una carità apostolica³⁹.

³⁵ Accennano alla sua vocazione da indipeta le introduzioni a edizioni parziali delle opere di Bartoli: *La Cina. Libro I*, a cura di GARAVELLI, Bice, Milano 1975 e *Istoria della Compagnia di Gesù. Dell'Italia*, scelta dei brani, introduzione e nota a cura di BIONDI, Marino, Firenze 1995.

³⁶ Uno dei suoi ammiratori più illustri fu Giacomo Leopardi, che lo definì “il Dante della prosa barocca” (LEOPARDI, Giacomo, *Zibaldone*, 22 marzo 1821). Le fortune di Bartoli furono però alterne, e molto spesso il suo stile non fu amato dalla critica letteraria: per una disamina del suo successo come autore si veda “Daniello Bartoli scrittore del Seicento: il giudizio di un gesuita scrittore oggi”, in BARTOLI, Daniello, *Giappone. Istoria della Compagnia di Gesù*, a cura di MAJELLARO, Nino, prefazione di SOMMAVILLA, Guido, Milano 1985, pp. 7 segg.

³⁷ DITCHFIELD, Simon, “Le style jésuite n'existe pas”? Daniello Bartoli SJ (1608-85) and the Mission of Writing History”, in HARDY, Nicholas and LEVITIN, Dmitri (eds.), *Erudition and Confessionalisation in Early Modern Europe*, Oxford - in corso di pubblicazione, p. 2. Ringrazio l'autore per avermi messo a disposizione le bozze del suo contributo.

³⁸ BARTOLI, *Istoria della Compagnia di Gesù. Dell'Italia*, p. 12.

³⁹ *Ibid.*, pp. 25-26.

La sua *Istoria* venne stampata in sezioni nel corso di più decenni: l'*Asia* (otto libri nel 1650, con aggiunta *La missione al Gran Mogòr del Padre Rodolfo Acquaviva* nel 1653), il *Giappone* nel 1660 (cinque libri), la *Cina* nel 1663 (quattro libri), l'*Inghilterra* nel 1667 (sei libri) e l'*Italia* nel 1673 (quattro libri). L'ordine di uscita delle opere è molto significativo poiché coincide con le destinazioni maggiormente auspiccate sia da Bartoli, sia dai compagni di vocazione di quello stesso periodo. In altri termini, da un lato abbiamo un indipeta del suo tempo, e specularmente una conferma e istituzionalizzazione di queste preferenze all'interno dell'opera che diventò il testo base per la conoscenza della Compagnia e del suo operato per il pubblico religioso e laico. Non a caso, è proprio nelle sezioni asiatiche che i sogni di Bartoli di "aspirante missionario e la sua nostalgia di avventura depositano le pagine più avvincenti, appagate letterariamente da una materia di straordinaria suggestione"⁴⁰.

La *Istoria* ribadiva continuamente lo slancio della Compagnia verso le nuove realtà geografiche: in essa erano presenti affascinanti descrizioni dei viaggi oltremare che legavano indissolubilmente scoperte ed esplorazioni con il neonato ordine, così come voluto dalla sua visione provvidenzialistica. Il gesuita doveva agire nel suo mondo e nel suo tempo: Bartoli lo vedeva come un "imprenditore di cose grandi, un talentoso sperimentatore di rischi calcolati"⁴¹. Il viaggio era sempre stato elemento contraddistintivo della Compagnia perché testimoniava la duttilità e il distacco dei gesuiti, pronti a spostarsi ovunque nel mondo ma al tempo stesso anche a tornare indietro al primo cenno di Roma.

Non si può affermare con sicurezza che gli indipeti italiani di fine Sei e inizio Settecento avessero lette le *Istorie* di Daniello Bartoli: nessuno lo citò mai, esplicitamente, nelle candidature per la missione. È certo che si trattasse di un'opera molto nota, della quale circolavano numerose versioni. Possiamo ipotizzare che, così come il contesto giapponese e cinese ricoprirono sempre un posto speciale nell'immaginazione di Bartoli, allo stesso modo le sue narrazioni affascinarono generazioni di lettori, non necessariamente appartenenti alla Compagnia di Gesù. Anzi,

⁴⁰ *Ibid.*, p. 38.

⁴¹ *Ibid.*, p. 32.

è probabile che in alcuni casi egli accese e rinfocolò la passione di giovani laici europei che, dopo averne letto l'opera, decisero di unirsi all'ordine ignaziano proprio per poter vivere in prima persona le avventure in essa narrate.

2.2. “Iddio ... se non m’inganna mi vuole all’Indie”⁴²

Un'altra delle ragioni che spingevano un gesuita a presentare la propria candidatura per le Indie era la convinzione di esservi stato predestinato da Dio: una guarigione inattesa, un miracolo, un'apparizione confermavano questa volontà.

Le stesse vocazioni alla Compagnia erano, non di rado, ricondotte a episodi miracolosi in cui Dio si era manifestato e aveva convinto i futuri indipeti del loro essere “prescelti” per le missioni oltremare. Data la natura delicata del fenomeno evidenziato, propulsivo sia per l'entrata nell'ordine sia per le missioni, era necessario che di esso e delle sue conseguenze venisse fatta una corretta interpretazione e analisi sia da parte degli aspiranti sia da parte del Generale, affinché non si rivelasse al contrario un errore o di una tentazione diabolica.

Il siciliano Mario Stanislas Loreto raccontava, nella prima delle sue due candidature, di possedere una forte vocazione “da gran tempo [...], cioè quasi sul principio del mio ingresso nella Compagnia, la quale è andata poi sempre più aumentandosi”⁴³. Non l'aveva però ancora condivisa col Generale proprio per poterla meglio testare - come gli era stato consigliato da un Padre spirituale con cui si era consultato. Giunto alla fine di questo percorso di “discernimento” (non definito con questo termine, ma che tale era nella sostanza), Loreto si era convinto che la sua vocazione fosse autentica perché presentava le seguenti caratteristiche:

“l'averla sempre dinanzi agli occhi e pensarvi con diletto; l'accendermi vie più nel considerare i tanti pericoli, patimenti e le tante morti che l'accompagnano; il forte confidare in Dio fino a tenerne già per sicura la licenza”.

⁴² ARSI, *FG* 750, ff. 346, 346v, Palermo 12 giugno 1716.

⁴³ *Ibid.*.

Sapeva per certo che vari ostacoli si sarebbe presentati e presagiva “la malagevolezza dell’impresa” da una parte, e dall’altra “la mia gioventù [...] la mia indegnità, i miei pochi talenti ed insufficienza, la grandezza dell’opera”, ma confidava anche che questo fosse “l’usato stile di Dio geloso della sua gloria”. Una volta testata la sua vocazione, Loreto si sentiva sicuro e concludeva: “Iddio, in somma, se non m’inganna mi vuole all’Indie”. In realtà il gesuita probabilmente non vi si recò mai, e il suo nome non figura neppure nel Catalogo dei defunti quindi è persino in dubbio se rimase nella Compagnia.

La vocazione alla Compagnia sopraggiungeva spesso per tramite di “conversioni”: numerosissimi sono i casi di candidati per le Indie che raccontavano al Generale come fosse nato in loro tale impulso. Il siciliano Giuseppe Maugeri, autore di dieci *indipetae* fra 1714 e 1720, annoverava “tra le mutazioni operate dalla destra dell’Altissimo, mercé la protettione dell’Immacolata nostra Signora”⁴⁴ la sua stessa “Conversione”, che ebbe luogo dopo gli studi in Legge (fino ai ventuno anni) e ai primi passi di una promettente carriera di avvocato. Maugeri, “tocco dalla divina gratia”, voltò le spalle alle “vanità del secolo” e si diede alla “vita devota”, non sappiamo però per quanto tempo né dove.

Nelle candidature per le Indie era frequente, come anticipato, anche l’accento a guarigioni altrettanto incredibili e inattese, che avrebbero liberato l’indipeta da una malattia mortale, facendogli così meglio intendere la volontà divina. Nel 1690 il siciliano Giovanni Filippo Ricci ricordava al Generale di avere iniziato a presentare istanze per le Indie in seguito alla liberazione da una “gravissima infermità”⁴⁵ ottenuta per il tramite del “glorioso Apostolo dell’Indie San Francesco Saverio”. Proprio “per corrispondere a tanta gratia”, Saverio lo avrebbe “obligato con voto di dimandare le Missioni Indiane”.

Giuseppe Crognale chiedeva le Indie dopo una misteriosa quanto efficace guarigione: l’estate precedente era “caduto [...] in una grave indispositione di malatia mortale”⁴⁶ ma,

⁴⁴ ARSI, *FG* 750, f. 301, Palermo 13 novembre 1714. Non è noto se il gesuita venne inviato né se rimase all’interno della Compagnia.

⁴⁵ ARSI, *FG* 749, f. 301, Trapani 6 gennaio 1690.

⁴⁶ ARSI, *FG* 750, f. 182, Napoli 25 ottobre 1704.

non appena aveva “rinovato il voto d’andar all’Indie [...], miracolosamente per gratia di Dio e del Santo [Francesco Saverio]” era guarito. Tale ristabilimento di salute in realtà fu provvisorio, perché il gesuita morì solo cinque anni dopo all’interno della propria Provincia⁴⁷.

Scipione Maria Fazzari (quattro *indipetae* fra 1704 e 1705) raccontava al Generale di essersi gravemente ammalato quando aveva nove anni. A causa di questa “febbre maligna” era “ridotto in punto di morte” e addirittura stava per “dar lo spirito al Creatore”. Fortunatamente una reliquia di Francesco Saverio intercedette per lui “con evidente miracolo”⁴⁸ dopo che fece voto di entrare nella Compagnia e recarsi nelle missioni delle Indie. Il suo desiderio tuttavia non fu realizzato e il gesuita morì nella Provincia napoletana nel 1728⁴⁹.

Giovanni Battista Aggiutorio chiedeva di essere inviato nelle Indie, orientali o occidentali, purché fosse “al primo imbarco” possibile. Il gesuita raccontava al Generale che la sua vocazione era nata dopo che Gesù lo aveva liberato “da una infermità quasi incurabile e d’impedimento ad entrare nella Compagnia”⁵⁰.

Un altro *indipeta* graziato da malattia mortale (e di cui ci si occuperà nel capitolo 3.2.2.) fu Ludovico Gonzaga, che scrisse al Generale lunghissime lettere per confessare i più intimi dettagli della propria vocazione alle Indie orientali, a cui ebbe peraltro la buona sorte di essere destinato. Durante gli anni di studio la “risoluzione” di farsi missionario gli era rimasta “fissa nel cuore”⁵¹ ed era convinto si trattasse della voce di Dio proprio perché soltanto per tale motivo poteva averlo guarito in più occasioni.

⁴⁷ Crognale morì nella Provincia napoletana il 24 luglio 1709 (FEJÉR, Josephus SJ, *Defuncti secundi saeculi Societatis Jesu. 1641-1740*, Romae 1985, p. 316).

⁴⁸ ARSI, *FG* 750, f. 199, Napoli 31 gennaio 1705.

⁴⁹ Il gesuita morì all’interno della sua Provincia il 22 novembre 1728 (Fejér, *Defuncti secundi saeculi*, p. 106).

⁵⁰ ARSI, *FG* 751, f. 82, 82v, Napoli 24 febbraio 1720.

⁵¹ ARSI, *Ven* 99, ff. 161, 161v, 162, 162v, Ferrara 14 gennaio 1699. Per la presente tesi si è scelto di concentrarsi sul *Fondo Gesuitico*, dove è conservata la quasi totalità delle candidature italiane. Proprio lì è presente una delle più suggestive richieste di Gonzaga (*FG* 750, ff. 193, 193v, 193vv, 193vvv, Roma 9 dicembre 1704): per ragioni di completezza si è quindi deciso di prendere in considerazione anche le sue altre petizioni conservate nel fondo *Ven.*.

Nel 1699 spiegava che durante il noviziato era stato colto da una “Malattia Mortale”, che lo aveva ridotto a un tale stato che i medici “dichiararono infallibile a succederne la morte”⁵². Tutti si erano ormai preparati a vederlo spegnersi quand’ecco “dalle fauci della morte mi liberò il buon Signore, imprimendomi nell’animo un chiarissimo pensiero, con cui mi persuasi certamente che la sua provvidenza mi riservasse per l’Indie”. In seguito, ancora una volta si ammalò di vaiolo, ma “con tal impeto di febbre avuta, che molto dava che pensare al medico che mi curava, a me non certamente”. Il gesuita non si preoccupava infatti perché sapeva che sarebbe guarito: “mi diceva il cuore che non morrei in Italia, ma nell’Indie”.

Ancor prima, quando aveva circa sei anni, era stato colto da un malore che gli impediva di parlare e lo stava uccidendo (“perduta già la favella, era vicino a mancare”) ma si salvò perché Dio aveva altri piani per lui. Si potrebbe pensare che una lista così dettagliata di disgrazie che lo avevano condotto quasi alla morte in più occasioni non fosse proprio il miglior biglietto da visita per farsi spedire missionario in Cina, ma evidentemente Gonzaga insisteva non sulla malattia bensì su un altro elemento: la guarigione miracolosa⁵³, voluta dal cielo affinché finisse i suoi giorni altrove, *ad maiorem Dei gloriam*.

Nel 1704 il gesuita riprendeva l’episodio con toni leggermente diversi, ma la malattia rimaneva sempre uno dei “contrasegni della volontà” divina⁵⁴. I segni erano molti: anzitutto, il medico era inerme di fronte alla malattia e non sapeva come classificarla e di conseguenza curarla, ma ecco che “Iddio l’illuminò d’improvviso a conoscere ch’era Vaiolo”. Il medico stava cercando di guarirlo facendogli dei prelievi (“volendomi cavar sangue”) ma, giacché la situazione stava in questo modo soltanto peggiorando, “per divertir la furia della febbre, Iddio gli fece mutar questo consiglio in cui s’era dapprima ostinato”; lo stesso specialista dovette ammettere poi “pubblicamente che, se mi cavava egli sangue, io era morto”. Infine, benché fosse all’epoca già ventitreenne e quindi in un’età in cui ammalarsi di vaiolo era particolarmente pericoloso, Gonzaga aveva sempre

⁵² *Ibid.*.

⁵³ Cfr. cap. 2.2..

⁵⁴ ARSI, *FG* 750, ff. 193, 193v, 193vv, 193vvv, Roma 9 dicembre 1704.

avvertito dentro di sé “una certa persuasione d’esser a guarire” e questa era “fondata nella sola ma ferma credenza ch’Iddio mi voleva nell’Indie”. L’esito della sua vicenda, ossia l’invio in Estremo Oriente, potrebbe far credere che il gesuita non sbagliasse nelle sue convinzioni.

Come nota Županov,

prophetic visions and narratives of [...] future martyrdom were relatively common *loci* for the Jesuit construction of an ideal missionary figure [...] strategic institutional tools by which young novices expressed their ‘vocation’ for the missionary profession, and each made a personal vow to go wherever he was sent by the superiors⁵⁵.

Protagonista della maggior parte di queste visioni era, come nel caso delle guarigioni, colui che veniva considerato l’avvocato e intercessore degli indipeti, ossia Francesco Saverio.

Pantaleo Balbi scriveva da Milano alla fine del 1690, informando il Generale che, nel

giorno del glorioso Apostolo dell’Indie San Francesco Xaverio, si è degnato Iddio di farmi conoscere con nuovi e maggiori lumi la sua volontà, altre volte con non oscuri barlumi significatami, di volermi al suo servizio nella Conversione degli Infedeli nell’India⁵⁶.

Questo desiderio di missione probabilmente non era molto radicato né ebbe grande successo perché Balbi non scrisse altre *indipetae* e rimase all’interno della sua Provincia, dove morì nel 1730⁵⁷.

Domenico Capasso scriveva da Napoli che erano “già molti Anni da che, professando speciale Devozione a San Francesco Saverio, m’intesi fortemente ispirato alle Missioni dell’Oriente a sua imitazione”⁵⁸. L’Oriente era proprio la meta cui ambiva, tanto più che erano di passaggio alcuni missionari con quella destinazione. Capasso scrisse oltre a questa altre due *indipetae* nello stesso anno, chiedendo sempre le stesse missioni; in una

⁵⁵ ŽUPANOV, Ines, “Passage to India: Jesuit Spiritual Economy between Martyrdom and Profit in the Seventeenth Century”, in *Journal of Early Modern History* Vol. 16, N. 2 (2012), p. 3.

⁵⁶ ARSI, FG 749, f. 343, Milano 27 dicembre 1690.

⁵⁷ Balbi morì a Genova il 19 settembre 1730 (Fejér, *Defuncti secundi saeculi*, p. 75).

⁵⁸ ARSI, FG 750, f. 461, Napoli 13 marzo 1717.

in particolare ricordava ancora una volta il suo “Desiderio comunicatomi indegnamente dal Cielo delle Missioni Orientali”, alle quali avrebbe potuto recarsi approfittando della “presta apertura del Giappone”⁵⁹ di cui aveva sentito parlare (e che non ebbe mai luogo), essendo il Sol Levante l’“ultimo termine delle impazienti mie brame”. Capasso ricompare nel *Fondo Gesuitico* cinque anni dopo con una lettera di ringraziamento per la missione concessagli⁶⁰: anziché nell’impossibile Giappone venne inviato al “Maragnione” (America meridionale). Il gesuita morì in Brasile, a “Paulopoli” (São Paulo), una ventina di anni dopo⁶¹.

Domenico Sorrentino narrò in una delle sue sette *indipetae*, scritte fra 1716 e 1723, un episodio miracoloso di cui fu protagonista. Ricordava anzitutto di avere scelto la Compagnia “non per altro [...] che per vederla impegnata di inviare soggetti all’Indie ad impiegare ivi, tra sudori e stenti, la vita per convertire Barbari alla Santa Fede”⁶². Per condividere questa vocazione e ricevere dei pareri contattò due religiosi, persone note “per Santità e Saviezza di consiglio”. Uno dei due,

al primo vedermi, senza avermi mai conosciuto prima mi prevenne con queste parole: Non ti dimenticare di far cose grandi nell’Indie. E tre volte mi confermò l’istesso con approvarmi la Vocazione alla Santa Compagnia.

Sorrentino si confidò poi con un altro religioso, il quale allo stesso modo gli rispose profeticamente: “Apparecchiatevi ad andarci con un desiderio grande ardente di patir per Christo”. Siccome un suo compagno di noviziato cercava di dissuaderlo dal proposito dicendogli “che simili desiderii passano col tempo”, lo stesso Padre che già lo vedeva nelle Indie gli disse: “non passerà a questi, perché è volontà di Dio che vada, se lui non ripugna”. Purtroppo non disponiamo di notizie (neppure la data di morte all’interno della Compagnia) su Sorrentino per verificare se le profezie a lui relative si avverarono.

⁵⁹ ARSI, *FG* 750, f. 519, Napoli 2 ottobre 1717.

⁶⁰ ARSI, *FG* 750, ff. 183, 183v, Napoli 21 febbraio 1722.

⁶¹ Capasso morì il 14 febbraio 1736 a San Paulo (FEJÉR, *Defuncti secundi saeculi*, p. 211).

⁶² ARSI, *FG* 750, f. 357, Napoli 9 luglio 1716.

Ines Županov si è recentemente occupata della strumentalizzazione delle vocazioni e anche di sé stessi che facevano alcuni gesuiti per i propri personali interessi, concentrandosi sul caso di Marcello Mastrilli⁶³, personaggio che inventò “his own life of future martyrdom and went to great lengths to fulfill his ‘prophecy’”⁶⁴.

Mastrilli nacque nel 1603 in Italia e il suo nome assunse una certa importanza fra gli indipeti italiani del Sei e Settecento perché, nell’ottobre del 1637 venne martirizzato in Giappone, durante lo shogunato Tokugawa e parecchi anni dopo la cacciata di tutti i cristiani dal Paese (1614). Il gesuita vi si era recato teoricamente per trovare tracce del supposto apostata Christovão Ferreira, ma più verosimilmente per perseguire la certezza del martirio.

Mastrilli, mentre era impegnato a costruire alcuni “apparati di festa” (ossia le strutture decorative usate nel corso di processioni, celebrazioni e riti religiosi da parte, anche, della Compagnia di Gesù, particolarmente attenta a enfatizzare l’aspetto spettacolare di ogni sua manifestazione), venne colpito dal suo stesso martello. Il gesuita, che secondo Županov era uno dei tanti scontenti che sognavano “bigger tasks as missionaries and as spiritual seekers”⁶⁵, creò così l’occasione perfetta ove ambientare una visione miracolosa della quale nessuno, né familiari né superiori, avrebbe potuto contestare la validità. Francesco Saverio sarebbe fuoriuscito da un quadretto che aveva in stanza e si sarebbe poi messo a discorrere con lui, benché nessun altro potesse sentirlo⁶⁶. L’Apostolo delle Indie gli chiese se volesse morire o andare nelle Indie: Mastrilli replicò che voleva soltanto fosse realizzata la volontà del Signore, proclamando così il suo distacco dal suo mondo passato e riuscendo a farsi inviare, finalmente, nelle agognate Indie orientali.

⁶³ ŽUPANOV, “Passage to India”, pp. 1-39.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 3.

⁶⁵ *Ibid.*, pp. 8-9.

⁶⁶ La due relazioni della vita di Marcello Mastrilli che usa Županov sono *Relacam [Relaçam] de hum prodigioso milagre que o Glorioso S. Francisco Xauier Apostolo do Oriente obrou na Cidade de Napoles no anno de 1634*, *College of Rachol, Goa*, 1636, edita in *facsimile* a Lisbona nel 1989 e Leonardo Cin(n)ami’s S. J., *Vita, e Morte del Padre Marcello Francesco Mastrilli della Compagnia Di Giesù*, Viterbo 1695. Il primo testo fu autorizzato da Mastrilli ma non scritto da lui; il secondo venne invece redatto una decina di anni dopo la sua morte da un compagno di collegio napoletano.

Più chiara riesce, alla luce della visione di Mastrilli, la comprensione di quanto raccontò uno degli indipeti italiani del periodo preso in esame in questa tesi, in due lettere scritte a distanza di pochi giorni l'una dall'altra, Ignazio Maria Napoli⁶⁷. Egli indirizzò a Tamburini due lunghe epistole nel dicembre del 1717, pochi giorni dopo la festa di Francesco Saverio. Per due volte ricordava una visione che aveva avuto in gioventù in seguito a una malattia gravissima: nella prima lettera raccontava che, quando ormai i medici lo avevano dato per spacciato, a mezzanotte era stato svegliato da un rumore e aveva visto “a' piedi del letto un Gesuita col mantello e berretta in capo, che mi chiamò di nome”⁶⁸. In un primo momento Napoli credeva si trattasse di uno dei padri che lo assistevano, rimasto a vegliarlo, ma il gesuita si mise a parlargli: “io sono Francesco Xaverio: ti ho guarito, entrerai nella Compagnia e fatti Santo”. La mattina dopo i medici, che erano sicuri di trovarlo morto, constatarono con sommo stupore che il gesuita era invece guarito.

Pochi giorni dopo Napoli riscrisse la storia con parole molto simili e senza cambiare dettagli significativi: soffermandosi maggiormente sugli aspetti più truculenti, sottolineò come Dio “si servì di una gravissima infermità di febbre maligna, infiammazione di viscere, coagulatione di sangue e pericolo prossimo di gocciola”⁶⁹ per portarlo in punto di morte, come tutti i suoi medici avevano sentenziato con certezza. A mezzanotte, però, dopo avere ricevuto gli ultimi sacramenti, vide “a' pie' del letto un Gesuita col mantello e beretta che, chiamatomi di nome, mi disse: Io sono il Xaverio, tu già sei sano, entra nella Compagnia e fatti Santo”. Napoli se ne corse alla chiesa più vicina, suscitando meraviglia nei presenti per come fosse tornato in salute all'improvviso, e andò a ringraziare il suo patrono tanto più che in quello stesso periodo ricorreva proprio “il giorno della sua solennità”.

Con questo accenno alla festività di Saverio, data in cui Napoli era guarito e (più o meno) data della redazione della sua *indipeta*, si chiudeva il cerchio delle sue candidature. Esse dovettero avere un certo successo perché, nonostante il carattere non

⁶⁷ Dell'ambiguo personaggio si tratterà più estesamente nel capitolo 4.2..

⁶⁸ ARSI, *FG* 750, ff. 539, 539v, 539vv, Frascati 7 dicembre 1717.

⁶⁹ Con “gocciola” si intendeva all'epoca una apoplessia fulminante (ARS, *FG* 750, ff. 547, 547v, 547vv, Frascati 11 dicembre 1717).

proprio equilibrato del gesuita, egli venne con tutta probabilità inviato nelle Indie occidentali di lì a breve e morì nella bassa California intorno al 1744. La sua storia mostra dettagli davvero molto simili a quella di Marcello Mastrilli, personaggio conosciuto dagli indipeti italiani di Sei e Settecento, che talora lo citavano *en passant*. È molto probabile che Napoli fosse al corrente di come Mastrilli fosse riuscito nel suo intento e avesse provato a ripercorrerne le orme, avvalendosi in ultima istanza dell'autorità incontestabile dell'Apostolo delle Indie.

2.3. “Non stimo nell’Indie tanto il fare, quanto il patire”⁷⁰

Il martirio era senza dubbio una delle principali ragioni che spingevano i gesuiti a desiderare le Indie. Il sacrificio di sé ebbe sempre un ruolo centrale all'interno della Compagnia di Gesù, il cui nome richiama proprio il martire per eccellenza.

Il tema dello spargimento di sangue era stato fondamentale nel pensiero religioso cristiano fin dai suoi primi secoli e frequentissimo nelle agiografie⁷¹: il martirio era un “battesimo di sangue”, anziché di acqua, a testimonianza della propria fede e a remissione dei propri peccati. In seguito al Concilio di Trento, il sacrificio di sé divenne la “quintessentially male death”⁷²: il martire non aveva nulla da invidiare all'uomo laico che grazie al suo seme si moltiplicava perché anche egli, allo stesso modo, col proprio sangue faceva nascere nuovi cristiani.

Guerra nota come, soprattutto nel primo secolo di vita della Compagnia di Gesù, vi fosse però una pericolosa tensione tra “il vero e proprio fanatismo”⁷³ di molti candidati per le Indie, alimentato anche dai moniti dei Generali e dalle *litterae annuae*, e la

⁷⁰ ARSI, FG 751, f. 74, Como 27 novembre 1719.

⁷¹ Si vedano come introduzione al tema, e per ulteriore bibliografia, gli atti del convegno *Sangue e antropologia. Riti e culto* (Roma, 26 novembre - 1 dicembre 1984), Roma 1987.

⁷² STRASSER, “Copies With Souls”, p. 562.

⁷³ GUERRA, “Per un’archeologia della strategia missionaria”, p. 129.

necessità da parte della Compagnia di non inviare in missione nelle Indie i propri membri che cercassero solo un luogo ove consumare il proprio martirio⁷⁴.

In questo contesto, le “Indie interne”⁷⁵ sarebbero state il luogo ideale dove far confluire in modo costruttivo e non suicida tutto l’entusiasmo di questi giovani, in modo che fossero operativi ma senza rischiare di essere uccisi. Naturalmente le “Indie di qua” non riuscirono mai a diventare una valida e soddisfacente alternativa per i gesuiti che aspiravano alla missione, ma anzi furono viste nella maggior parte dei casi come un ripiego o una punizione ingiusta. I vertici della Compagnia erano ben consci che non era desiderabile spegnere del tutto gli entusiasmi degli aspiranti e così, “in una sorta di gioco di specchi [...] la ‘via indiana’” veniva comunque utilizzata come un “pretesto per richiamare su di sé l’attenzione di tanta parte di giovani desiderosi di partire a cui, la promessa delle Indie era indispensabile [...] per l’avvicinamento alla Compagnia”⁷⁶.

Russell evidenzia come, fino alla fine del Cinquecento, il sacrificio della propria vita e le sofferenze anelate da tanti indipeti affondassero le loro radici nelle morti dei proto-martiri cristiani⁷⁷: nei primi decenni della Compagnia, infatti, mancavano modelli adeguati e si attingeva necessariamente all’agiografia tardo-antica. Benché quasi sicuramente gli indipeti del primo cinquantennio fossero a conoscenza delle morti dei propri confratelli nelle missioni oltreoceano e ne leggessero avidamente le avventure, sognando di emularli al più presto, nelle proprie candidature non menzionavano queste figure, che spesso non erano particolarmente apprezzate dai vertici e la cui santità non era stata ufficialmente riconosciuta (e in molti casi non lo fu neppure in seguito).

A partire dalla metà del Seicento invece, quando la Compagnia ebbe compiuto il suo primo secolo di attività e poté annoverare tra i suoi membri anche martiri illustri, è ravvisabile nelle *litterae indipetae* un’inversione di tendenza: i modelli vennero man mano ricercati sempre più nell’età coeva senza bisogno di rifarsi alle epoche più

⁷⁴ Scriveva Guerra: “nonostante tutti gli sforzi, migliaia di giovani continuarono a vedere nelle Indie (quelle vere), la loro vocazione, l’unica possibilità di concretizzare il loro desiderio di martirio [...] la loro adesione alla Compagnia di Gesù diventata pretestuosa al desiderio del martirio” (*ibid*, p. 133).

⁷⁵ Si veda il capitolo 3.

⁷⁶ GUERRA, “Per un’archeologia della strategia missionaria”, p. 134.

⁷⁷ RUSSELL, “Imagining the «Indies»”, pp. 179 - 189.

antiche. Emerge dalle ricerche di Russell come, dall'inizio del Seicento, non fossero rari gli accenni nelle *indipetae* all'operato dei missionari nella Cina Ming e poi Qing, mostrando come anche i loro resoconti "gradually acquired the status of historically valuable artefact of a glorious past"⁷⁸.

Guerra rileva, a proposito del martirio mancato della quasi totalità degli indipeti (che difficilmente sarebbero stati destinati alla missione oltremare, ma ancor più difficilmente vi sarebbero morti imitando Cristo), come in fondo anche le lettere, gli *avisi*, i resoconti periodicamente letti nei vari collegi e che circolarono con costanza fin dai primi anni della Compagnia potevano, in qualche modo, sopperire all'impossibilità di un reale spargimento di sangue. Scegliendo e diffondendo un certo tipo di testimonianze dalla missione, i vertici gesuiti avevano l'opportunità di "ricreare e vivificare quel senso di *comunità* che era valore primario della strategia di una Compagnia dispersa nei vari continenti". I novizi, che avrebbero studiato nelle scuole gesuitiche del Continente e vi sarebbero rimasti come maestri e predicatori, sarebbero così riusciti a "sublimare, con la finzione, la propria ansia sacrificale, interiorizzando, ove ci fosse, il martirio dei pochi nell'animo di tutti"⁷⁹.

Il concetto di martirio aveva un diretto legame con la "mascolinità" della Compagnia di Gesù, uno dei rari ordini religiosi che non sviluppò mai una branca femminile⁸⁰. La mascolinità del missionario non subiva riduzione o indebolimento se questi riusciva a versare il proprio sangue morendo da martire. Il legame tra sangue e

⁷⁸ *Ibid.*, p. 182.

⁷⁹ GUERRA, "Per un'archeologia della strategia missionaria", p. 136.

⁸⁰ La questione femminile si pose spesso, soprattutto nei primi anni, quando spinse Mary Ward a tentare (invano) di ribellarsi a una Compagnia esclusivamente maschile. Per la questione del genere si veda MOSTACCIO, Silvia, *Early Modern Jesuits between Obedience and Conscience during the Generalate of Claudio Acquaviva (1581-1615)*, Farnham-Burlington 2014, capitolo 4 "A Gendered Obedience", pp. 105-154. Ignazio finì per riaffermare più volte lo stesso concetto, ossia che coinvolgere anche le donne nelle attività dei gesuiti li avrebbe inesorabilmente ancorati a un luogo fisso, riducendo la caratteristica mobilità dell'ordine; essi sarebbero inoltre stati esposti a rischi di varia natura, come il caso di francescani e domenicani dimostrava. Già leggendo la biografia ignaziana si evince come dagli incontri ravvicinati con le donne potessero sorgere spiacevoli pettegolezzi o, ancor peggio, denunce e incarcerazioni. Per mantenere la rispettabilità e il buon nome del suo ordine, Ignazio raccomandò ai suoi discepoli di avvicinarsi soltanto a donne particolarmente ricche e influenti, che potessero tornare d'aiuto alla causa gesuita. Sul rapporto tra le donne e Ignazio, cfr. anche AMBRONA, Antonio Gil, *Ignacio de Loyola y las mujeres*, Madrid 2017; più in generale, sul legame con la Compagnia si veda MOSTACCIO, Silvia, FABRE, Pierre-Antoine et al., *Échelles de pouvoir, rapports de genre: Femmes, jésuites et modèle ignatien dans le long XIXe siècle*, Louvain 2014.

seme era stato esplicitato fin dai primi secoli della cristianità. Tertulliano (155-240 d.C. ca.) aveva sentenziato: “semen est sanguis christianorum”⁸¹. Non si è finora molto diffuso tra gli storici un particolare approccio di genere alla Compagnia, che ne studi l’“emotional appeal as an all-male organization and a homosocial fellowship of men who embodied a reimagined clerical masculinity that other men wanted to emulate”⁸². In seguito alla Riforma si era creata infatti nell’Europa protestante una nuova categoria di sacerdozio, che contemplava una figura di uomo che poteva essere padre al tempo stesso di un gregge spirituale e di una famiglia carnale. Ai cattolici questa opzione non era stata data: ciononostante il successo della Compagnia nell’attrarre fra i suoi ranghi nuovi proseliti fu inarrestabile. Come l’uomo laico poteva avere figli ed essere un soldato, così il sacerdote versava il proprio sangue e inseminava il terreno con le proprie conversioni.

Uno dei martirologi più noti fra i gesuiti del periodo preso in considerazione in questa tesi fu *Societas Jesu usque ad sanguinis et vitae profusionem militans*⁸³ di Matthias Tanner (1630–1692). Originario della Boemia, Tanner entrò nella Compagnia di Gesù nel 1646 e diventò un personaggio importante della zona di Praga, insegnando e reggendo la Provincia boema per sei anni, ma anche a a livello più ampio come scrittore. Strasser, in un suo intervento dedicato alla figura del martire gesuita Augustin

⁸¹ TERTULLIANO, *Apologeticus*, 50, s. 13.

⁸² STRASSER, Ulrike, “‘The First Form and Grace’: Ignatius of Loyola and the Reformation of Masculinity”, in HENDRIX, Scott H. and KARANT-NUNN, Susan C. (ed. by), *Masculinity in the Reformation Era*, Kirksville 2008, pp. 45-70.

⁸³ TANNER, Mattias, *Societas Jesu usque ad sanguinis et vitae profusionem militans, in Europa, Africa, Asia, et America, contra Gentiles, Mahometanos, Judæos, Hæreticos, (...) Sive vita, et mors eorum qui ex Societate Jesu in causa fidei, & virtutis propugnatae, violenta morte tot orbe sublatis sunt. Bei Societas Jesu usque ad sudorem et mortem pro salute proximi laborans*, Praga 1685. Con un testo di poco successivo, in cui descriveva le eroiche virtù dei gesuiti missionari nel mondo, Tanner riuscì verosimilmente ad accendere altre vocazioni: *Societas Jesu, Apostolorum Imitatrix, seu gesta praeclara et virtutes eorum qui è societate Jesu in procuranda salute animarum (...) per totum Orbem terrarum speciali zelo desudarunt. Typis Universitatis Carolo-Ferdinandae*, Praga 1694.

Strobach (1646-1684)⁸⁴, concentra l'attenzione su una illustrazione presente all'interno del volume di Tanner⁸⁵. L'immagine in questione rappresenta un campo o un giardino, tenuto in ordine da zelanti angeli; nella scena sono presenti anche numerosi, affascinanti, elementi "esotici" quali uomini con turbanti, elefanti, dromedari e animali e piante rari in Europa. Quello che ci interessa in questa sede è il cartiglio retto da due angeli in testa all'incisione, che riporta il motto "sanguis martyrum, semen Christianorum". Nell'ingrandimento proposto da Strasser si scorge, con precisione ancora maggiore, che l'angelo che versa l'acqua sul campo affinché questo diventi fertile, sta in un certo senso spargendo il proprio seme, contraddistinto dal monogramma della Compagnia (IHS), e il prodotto di questa "fertilizzazione" sono proprio le numerose croci che spuntano dal terreno.

Ippolito Angelita (due candidature tra 1712 e 1713) raccontava al Generale che proprio da quel testo era nata la sua vocazione per l'Oriente: "Legendo le vite de' nostri Padri e Fratelli [...] scritte dal Padre Matthia Tanner"⁸⁶ si interessò alle vicende dei martiri in Asia. Fu colpito in particolare dalla descrizione, posta in seguito alla prefazione, di tutti gli "inaudita suppliciorum genera" e i "tormenta plura" cui venivano sottoposti i gesuiti in missione. Tutto il sangue da loro versato avrebbe fertilizzato il "deliciarum hortum": Tanner invitava apertamente i lettori all'emulazione di questi fulgidi esempi, ricordando che già Agostino aveva sottolineato come chi non li avesse presi ad esempio non sarebbe entrato nel regno dei cieli⁸⁷. Sappiamo che Angelita, nato a Recanati nel 1687,

⁸⁴ Il gesuita boemo Augustin Strobach (1646-1684) morì come martire proprio nel luogo che tanto aveva desiderato: le Isole Marianne, nella zona del Pacifico controllata dalla Spagna. Una sua biografia venne scritta di lì a breve da Emmanuel de Boye (1639-1700), Provinciale di Boemia: *Vita et obitus Venerabilis Patris Augustini Strobach è Societate Jesu, ex Provinciae Bohemiae pro insulis Marianis electi missionarii; et à Rebellibus Sanctae Fidei in iisdem Insulis barbarè trucidati Anno 1684. Mense Augusto*, Olomuc 1691. Una delle citazioni più icastiche in essa presenti è quella che sottolinea l'importanza del sangue per la chiesa: "Sanguine fundata est Ecclesia, sanguine crevit, sanguine proficiet, sanguine finis erit" (p. 131, cit. in STRASSER, "Copies With Souls", p. 558.).

⁸⁵ Si tratta di un'incisione di Melchior Küsel (1626–1684), ed essa viene riprodotta sia interamente sia in dettaglio all'interno dell'articolo di STRASSER, "Copies With Souls", pp. 575-576.

⁸⁶ ARSI, FG 750, f. 286, Spoleto 21 giugno 1713.

⁸⁷ "Qui eris ipsos, in quantum potuerit, imitari nuolueris, ad eorum beatitudinem non poterit pervenire, ait S. August. deum 47 de Sanctis", *ibid.*.

nel 1717 si trovava a Buenos Aires, ma nel 1719 passò al clero secolare e quindi all'ordine francescano; infine morì nel 1754⁸⁸.

In alcune (non molte, per la verità) delle *indipetae* del quarantennio qui esaminato sono ravvisabili anche altri segni lasciati dalle letture delle storie di martiri fatte durante l'infanzia. Paolo Francesco Negrone scriveva che, benché sapesse “benissimo d'essere immaturo alle Missioni dell'India”, era da molto tempo che ne concepiva il “desiderio”. Aveva sentito, “non avendo ben ancora l'uso della ragione [...] raccontare le fatiche e la morte d'alcuni nostri Padri nel Giappone”. Dopo avere scoperto queste affascinanti realtà, gli era sorto in animo un “desiderio d'imitarli” che crebbe ulteriormente nel corso del tempo: anzi, fu proprio quello “uno de' motivi per i quali dimandai la Compagnia”. Negrone spiegava che il suo “affetto” era volto alle Indie orientali, in particolare al Giappone se solo fosse stato “penetrabile a' nostri tempi”⁸⁹.

Un altro *indipeta* che chiedeva la destinazione orientale era Francesco Corsetti: piuttosto insolitamente, il gesuita voleva arrivare in Cina ma solo come meta provvisoria, per “subito passarmene al Giappone, quando Sua Maestà si degnerà di farvi penetrare la Santa Fede”⁹⁰. Si era fissato su questa destinazione anche se aveva una salute non particolarmente buona perché il suo modello era diventato Carlo Spinola, morto martire nel 1622 a Nagasaki. Corsetti era rimasto entusiasmato dalla sua storia, che aveva “letto in una lettera scritta dalle sue Mani”.

Francesco Falcombello scriveva, nella sua unica *indipeta* del 1722, di anelare al Giappone sin da piccolo, quando i fratelli gli leggevano le avventure dei martiri e la madre gli raccontava metaforicamente che in questo luogo andavano proprio i gesuiti a raccogliere nuove messi. Nel corso della sua vita Falcombello ebbe modo di condividere la sua vocazione con un compagno: “durante il tempo del Noviziato discorrevo spesso di questo, con mia grandissima consolatione, con un altro Novizio

⁸⁸ STORNI, Hugo, *Catalogo de los jesuitas de la Provincia del Paraguay (Cuenca del Plata) 1585-1768*, Roma 1980.

⁸⁹ ARSI, FG 750, f. 5, Genova 20 aprile 1696. Del gesuita non esistono altre notizie, e non si sa se sia morto all'interno della Compagnia.

⁹⁰ ARSI, FG 750, f. 174, Collegio Romano 15 agosto 1704. Anche il destino di questo gesuita è ignoto.

[...] mio confidente, et anche questo tutto infiammato di questo desiderio”⁹¹. I due leggevano insieme

nelli tempi liberi [...] le lettere annue del Giappone et altro, e noi si raccontavamo le cose più belle, e facevamo riflessione alle industrie usate da que’ nostri Padri per convertire e batezzare li infedeli, con la speranza di haversene poi a servire una qualche volta.

Il tema del sangue era presente in moltissime *litterae indipetae*, e ritornava talora anche nella loro struttura materiale: perché alcune di esse, nei primi anni del Settecento, vennero scritte con il sangue. Non è possibile allo stato attuale verificare se esse fossero state vergate veramente con sangue umano⁹²: bisogna quindi fidarsi delle orgogliose dichiarazioni dei loro autori⁹³.

Agostino Cappelli⁹⁴ fu uno dei fortunati indipeti di inizio Settecento che ottenne la destinazione orientale: nato nelle Marche nel 1670⁹⁵, entrò nella Compagnia di Gesù a sedici anni e professò il quarto voto a Lisbona nel 1712⁹⁶, da dove stava per imbarcarsi per la missione asiatica⁹⁷ nella quale morì nel 1715. Cappelli indirizzò a Roma cinque *indipetae* fra 1699 e 1705: nell’ultima di esse⁹⁸, che ci interessa trattare in questa sede,

⁹¹ ARSI, *FG* 751, ff. 187, 187v, Como 24 febbraio 1722. Non è noto se il gesuita morì all’interno della Compagnia.

⁹² Ringrazio l’archivista Mauro Brunello per avermi aggiornato sulla questione. La Polizia Scientifica ha condotto delle indagini preliminari su questi documenti, ma senza interventi invasivi su di essi non è possibile verificare se l’inchiostro sia costituito da sangue e se, in tal caso, sia umano. La dirigenza dell’ARSI ha quindi deciso di rimandare ulteriori esami a quando sia stata sviluppata una tecnologia idonea a scoprirlo senza danneggiare al tempo stesso le *indipetae*.

⁹³ Oltre alle candidature italiane di cui ci si occuperà in questa sede, dalla Spagna proveniva un altro documento vergato dal richiedente col proprio sangue (ARSI, *FG* 759, f. 234) e una o due lettere sono conservate in ARSI *extra-Fondo Gesuitico*, inviate dalla *Assistentia Germaniae* (ARSI, *Germ. Sup.* 18). Una di esse è citata nella nota 4 presente in CLOSSEY, Luke, “The Early-Modern Jesuit Missions as a Global Movement” paper presentato nel 2005 allo “UC World History Workshop”, disponibile su <http://escholarship.org/uc/item/0h45m0jw>, consultato l’8 settembre 2017.

⁹⁴ La cui vicenda verrà affrontata nel capitolo 3.4..

⁹⁵ Per i dati biografici di base, si veda in ARSI lo *Schedario unificato, sub nomine*.

⁹⁶ Cappelli professò il quarto voto l’8 settembre 1712 nella *Assistentia Lusitana* (ARSI, dattiloscritto *Ultimi voti dei gesuiti*).

⁹⁷ Dehergne scrive: “Embarqué 1706 pour le Japon, ainsi que les PP. MESSARI et BAKOWSKI; en fait destinés à la Chine du Sud; mais CAPPELLI est envoyé au Malabar ‘puisque le Patriarche [de TOURNON] ne veut pas qu’il entre en Chine” (DEHERGNE, Joseph SJ, *Répertoire des Jésuites de Chine de 1552 à 1800*, Roma-Paris 1973, p. 43).

⁹⁸ ARSI, *FG* 750, ff. 201-201v, Roma 6 aprile 1705.

probabilmente per rinforzare il *pathos* (peraltro già presente nelle sue precedenti epistole) il gesuita scriveva “rendo insieme poche stille di questo sangue scelerato, pregandolo ad accettarlo in pegno della brama di spargerlo tutto per amore suo”. La segreteria romana prendeva nota della peculiarità sul *verso* della missiva⁹⁹, forse considerandolo un elemento di favore: chissà se fu proprio per questa ragione che la candidatura di Cappelli venne di lì a breve accettata e il gesuita partì nel 1707 per l’Asia orientale.

Una decina di anni dopo un altro gesuita che mirava alla missione orientale intinse la penna nel sangue per vergare due delle sue richieste. Antonino Porzio era un siciliano che sognava di mettere a frutto le sue conoscenze matematiche e scientifiche alla corte Qing. Autore di almeno undici richieste fra 1715 e 1718, Porzio non ottenne mai (a differenza di Cappelli) l’agognata missione oltremare e morì insegnando quelle discipline nei collegi della *Provincia Sicula*. Nella sua decima, piuttosto sintetica, candidatura spiegava di avere scritto col sangue “per esprimere a Vostra Paternità più vivamente il gran desiderio delle Missioni dell’Indie, che ancora ho acceso nel cuore”¹⁰⁰. Nella sua undicesima e ultima *indipeta*¹⁰¹, di un anno successiva, Porzio dichiarava di oscillare tra due estremi: “il timore di rendermi appresso di Vostra Paternità troppo importuno” e “il timore medesimo d’essere affatto scancellata dalla mente di Vostra Paternità la mia memoria e delle mie antiche istanze”. Per queste ragioni voleva palesare “sensibilmente col proprio mio sangue l’ardentissimo desiderio, che ancor ne mantengo vivo nel cuore, di sacrificarmi tutto alla Maggior Gloria di Dio Signore nelle Missioni dell’Indie”.

Un altro gesuita che usò il proprio sangue, questa volta soltanto per firmare la sua unica candidatura, fu Francesco Saverio Farugi nel 1725. Benché lui stesso, in verità, non precisasse questo dettaglio, la segreteria romana ne prendeva nota sul retro della lettera,

⁹⁹ “Scrivo col proprio sangue, chiedendo le Missioni del Tonchino coll’occasione del ritorno alla Cina del Padre Castner, e della partenza per colà del Padre Lodovico Gonzaga. È Teologo del 2° anno” (ARSI, *FG* 750, f. 201v).

¹⁰⁰ ARSI, *FG* 750, f. 510, Messina, 27 agosto 1717.

¹⁰¹ ARSI, *FG* 751, f. 42, Messina 22 aprile 1718.

segnalando: “si sottoscrive col sangue”¹⁰²; effettivamente, la tonalità d’inchiostro della segnatura sembra differire dal resto dell’epistola. Purtroppo non è noto che cosa accadde a questo gesuita, ma con tutta probabilità non lasciò la propria Provincia di appartenenza¹⁰³.

In una sorta di *anticlimax* di morbosità, molti indipeti si sarebbero accontentati, in missione, di spargere abbondantemente le proprie lacrime: si trattava di un *tòpos* che risaliva al fondatore della Compagnia, il quale molte volte nelle sue autobiografie era dipinto con gli occhi gonfi dal pianto. Benché al giorno d’oggi si tenda a considerare le lacrime come una caratteristica femminile, in età moderna il fenomeno non era interpretato in modo univoco. Nel caso di Ignazio, la sua capacità di piangere era “another defining feature of his piety”¹⁰⁴. Tali forti commozioni avrebbero caratterizzato anche i suoi correligionari, sancendo in questo modo “weeping as a truly masculine ability in terms of his new definition of clerical manhood”¹⁰⁵.

Nella sua *Autobiografia*, Ignazio acquisiva progressivamente l’abilità di piangere: quando, ancora secolare e soldato, era stato ferito gravemente in battaglia e dovette sottoporsi a interventi chirurgici molto dolorosi trattenne le proprie lacrime nonostante l’estrema sofferenza. Dopo che la sua vita cambiò in seguito alla conversione religiosa, al contrario, le lacrime sgorgavano costantemente dai suoi occhi¹⁰⁶. E quando alla fine dell’autobiografia si vede Ignazio intento a redigere le *Costituzioni*, “copious crying has become a daily habit”¹⁰⁷.

¹⁰² “Indegnissimo e Obedientissimo Servo e Figlio in Cristo Francesco Saverio Farugi Della Compagnia di Gesù”, ARSI, *FG* 751, ff. 338-338v, Roma 5 dicembre 1727.

¹⁰³ Il suo nome non rientra nel catalogo dei defunti di Fejér né nei repertori principali delle spedizioni oltremare di gesuiti (è quindi certo che non si recò né in Cina né in Giappone).

¹⁰⁴ STRASSER, “The First Form and Grace”, p. 56.

¹⁰⁵ *Ibid.*. Strasser nota come il pianto fosse un *tòpos* diffuso non soltanto in ambito religioso: basti pensare all’eroe spagnolo per eccellenza, El Cid, le cui lacrime ne rafforzavano la mascolinità, anziché indebolirla.

¹⁰⁶ “So much sobbing that he could not control himself” (OLIN, John C., *Autobiography of St. Ignatius Loyola*, New York 1974, p. 22).

¹⁰⁷ *Ibid.*.

Ignazio aveva trasposto la mascolinità dei cavalieri medievali, che prevedeva scoppi di pianto ed esposizione aperta e diretta dei sentimenti¹⁰⁸, nella dimensione religiosa che gli era diventata propria. Gli indipeti italiani di fine Sei e inizio Settecento non si mostravano da meno del loro Padre fondatore: in questa breve esposizione esamineremo alcune delle più significative esternazioni di pianto di cui furono protagonisti i suoi epigoni nelle loro candidature.

Il napoletano Nicolò Staglianò raccontava che dopo aver saputo di un'esortazione del Generale a candidarsi per le Indie¹⁰⁹ pianse "così dolcemente che, per più di due ore e poi ininterrottamente la notte, mi sentiva una brama ardentissima di trovarmi fra gente barbara e far loro conoscere il commune creatore"¹¹⁰.

Nel 1716 Vincenzo Maria Guerrerri implorava il Generale di allontanarlo dalla propria Provincia di appartenenza, la Sicilia, dove soffriva perché era tormentato dai suoi superiori e dalla sua famiglia, che avrebbe voluto che abbandonasse la sua vocazione religiosa. La sua supplica, fatta "con le lacrime agli occhi, e molto più al cuore"¹¹¹, ottenne il risultato sperato, perché pochi anni dopo Guerrerri venne destinato a una missione oltremare e salpò per le Indie orientali. La sfortuna però perseguitò il gesuita perché nel 1724 la sua nave dovette tornare indietro per questioni di carattere meteorologico¹¹²: con tutta probabilità Guerrerri era nel novero dei cinque gesuiti che si ritrovarono al punto di partenza. La successiva informazione che si può infatti reperire

¹⁰⁸ Su questa idea era basato il "modello idraulico" dei sentimenti in età premoderna teorizzato da Norbert Elias e altri: secondo questo schema, le emozioni erano "like great liquids within each person [...] eager to be let out" (ROSENWEIN, Barbara H., "Worrying about Emotions in History", in *The American Historical Review* Vol. 107, N. 3 (2002), p. 834). Elias riteneva che le persone, nel medioevo, fossero "wild, cruel, prone to violent outbreaks and abandoned to the joy of the moment" (ELIAS, Norbert, *The Civilizing Process*, in *The History of Manners*, Oxford 1994, p. 319) e di conseguenza si comportassero. Questo modello è stato efficacemente contestato da Rosenwein nel sopracitato articolo (pp. 821-845).

¹⁰⁹ Purtroppo non è stato possibile risalire alla circolare cui Staglianò faceva riferimento. Si è già osservato nel capitolo 2 che nella maggior parte dei casi non sono rintracciabili le epistole del Generale cui gli indipeti accennano, eccezion fatta per quelle più importanti del 1722 (Tamburini) e del 1734 (Retz).

¹¹⁰ ARSI, FG 750, f. 216, Napoli 18 luglio 1705.

¹¹¹ ARSI, FG 750, ff. 396-396v, Caltagirone 1 ottobre 1716.

¹¹² WICKI, Joseph SJ, *Liste der Jesuiten-Indienfahrer 1541-1758*, in *Aufsätze zur Portugiesischen Kulturgeschichte* Vol. 7, 1967, p. 321.

di lui lo vede spirare a Palermo, nel 1738¹¹³: è difficile immaginare la delusione che provò per come le sue speranze svanirono nonostante l'ottenimento della licenza per le Indie.

Sempre dalla Sicilia, Giovanni Battista Federici¹¹⁴ proclamò di avere usato, anziché l'inchiostro o il sangue, le lacrime per redigere la propria richiesta, lamentandosi per non essere stato selezionato per le Indie. Benché ammettesse che la causa di ciò fossero “le mie gravissime colpe”¹¹⁵, la delusione per la mancata partenza lo faceva “struggere e sospirare tutto dì, sino a piangerne i miei demeriti”. Vedendo i suoi compagni essere destinati chi alle missioni orientali chi a quelle occidentali, il gesuita concludeva la sua candidatura “inginocchiati, vergando più con lagrime che con inchiostro questo foglio”.

Le lacrime degli indipeti potevano essere non soltanto di dolore, ma anche di gioia e consolazione: Giovanni Berlendis scriveva alla fine del Seicento che si sentiva chiamato da Dio “a dirla [...] apertamente [...] non già, se ho a dir, come devo, il vero, in qualunque parte di esse [le Indie], ma solo in quelle che guarda più da vicino il caro mio Giappone”¹¹⁶. Il Sol Levante era per lui una vera e propria ossessione, e i motivi per andarci molto chiaramente illustrati: “perché amor sì grande verso il Giappone? amo in esso le fosse, le forche, le acque, i stratii, i martirii”. Per essere più convincente, Berlendis raccontava da dove era nata la sua passione per il Giappone, che risaliva a prima di vestire l'abito della Compagnia. Quando infatti era “giovinetto ancor secolare”, Berlendis si recava “più d'una volta or in piazza, or ne' lidi del mare” a fingere di essere un “predicatore apostolico”: immaginando di trovarsi in Giappone e predicare la parola di Cristo. Questa messinscena gli riempiva il cuore di un tale “giubilo, [...] che tutto dava in sospiri ed in lacrime”.

Berlandis specificava di avere, nel corso di queste recite, un compagno che interpretava un tiranno giapponese impegnato a interrogare e torturare il gesuita, cioè lo stesso Berlendis, impegnato in una prova di realismo “fin anche nella mostra del vestire, come

¹¹³ FEJÉR, *Defuncti secundi saeculi*, p. 257.

¹¹⁴ Indipeta di successo di cui ci si occuperà nel capitolo 4.3..

¹¹⁵ ARSI, *FG* 750, f. 488, Palermo, s.d. [27 maggio 1717].

¹¹⁶ ARSI, *FG* 749, ff. 595, 595v, 596, Napoli 27 febbraio 1694. Non è noto se il gesuita ottenne la licenza per le Indie (e di certo non arrivò in Giappone), né se morì all'interno della Compagnia.

meglio potevasi a maniera di un de' Nostri". Dopo averlo minacciato cercando vanamente di costringerlo all'apostasia, il tiranno giapponese decideva per la sua decapitazione:

Allora io in ginocchio, [...] chinato il capo, accettava come vero il finto colpo, ma con quanto diletto, o Dio! con quanta vehemenza di lacrime, che pur mi bisognava comprimere per occultar all'amico!

Per quanto difficile fosse essere eletti missionari, ancor più lo era diventare martiri, come abbiamo visto, dal momento che la Compagnia non era interessata a rendere possibili le pie morti che tanto esaltava nella sua propaganda. Accantonata la possibilità del martirio, quindi, gli aspiranti missionari cercavano di accontentarsi al pensiero di vivere in mezzo ai disagi, alle mancanze, alle sofferenze, assomigliando anche in questa dimensione meno letale a Cristo e riavvicinandosi all'ideale della povertà evangelica.

Tomaso de Domenicis chiedeva, nella sua unica *indipeta* sopravvissuta, di essere destinato alle Indie orientali: era stata proprio questa speranza a spingerlo a entrare nella Compagnia di Gesù. Il motivo di questa necessità era legato al fatto che il gesuita si stava rendendo conto, nel corso della vita che conduceva che la parte inferiore s'accomoda volentieri alla vita che al presente faccio", contraddistinta dal godimento di "moltissime comodità corporali nell'ufficio assegnatomi, e poche occasioni di patir molto in isconto delle mie colpe et in aiuto dell'anime altrui"¹¹⁷.

Girolamo Matthia confessò di anelare alla spedizione oltremare proprio per le "durezze, le fatiche, i stenti, gli odi, le persecuzioni, le quali infallibilmente portano seco le missioni d'ogni luogo ed in particolare quelle dell'Indie"¹¹⁸. Il gesuita, del quale in seguito si perdono le tracce, raccontava al Generale a che cosa ambisse: "assomigliarmi al Crocifisso nei dolori".

Nicolò Clavesana indicò come meta di predilezione quei "paesi dove si raccolgono in maggior abbondanza e stenti e fatiche, perché là aponto parmi che il Signore mi

¹¹⁷ ARSI, FG 750, ff. 294-294v, Roma 19 luglio 1714.

¹¹⁸ ARSI, FG 751, ff. 37-37v, Recanati 8 aprile 1718.

aspetti”¹¹⁹. Il gesuita però morì una decina di anni dopo nella sua Provincia nativa, la *Mediolanensis*¹²⁰, che probabilmente gli offrì ben poche esperienze analoghe.

Un altro gesuita che, per riassumere quanto illustrato finora, esprime forse meglio di tutti il concetto di andare in missione non per “fare” ma per “patire” fu Giorgio Maria Solari (quattro *indipetae* tra 1717 e 1719). Solari si sarebbe in verità accontentato di una destinazione piuttosto vicina, ossia la Corsica, ma immaginava che il Generale gli avrebbe contestato “la mia vita rilassata”¹²¹. Consapevole di ciò, replicava “a questo [...] ch’io prendo l’Indie come un mezzo per emendarmi”.

Si potrebbe qui cercare di intendere il vero motivo per il quale il gesuita volesse passare alla Corsica: benché qualche riga prima si vergognasse dell’eccessiva comodità e rilassatezza della sua vita, in seguito si lamentava col Generale che in realtà non avrebbe potuto continuare a lungo con tutti gli sforzi cui era costretto! Solari confessava infatti che “la vita che fo da qualche tempo in qua, sottraendo qualche poco di tempo al sonno e qualche cosa ad altre commodità [...], non mi pare una vita a cui possa reggere lungamente una sanità profligata”. Come altri *indipeti*, sembra che i suoi compiti di insegnamento scolastici non gli fossero particolarmente cari e se ne sarebbero liberato molto volentieri in cambio di una vita da missionario.

Il gesuita concludeva¹²² con un’affermazione che racchiude il senso di buona parte delle *indipetae* che si sono analizzate in questo capitolo: “non stimo nell’Indie tanto il fare, quanto il patire”.

2.4. “Un abborrimento sì grande verso di loro”¹²³

¹¹⁹ ARSI, *FG* 750, f. 520, Genova 23 ottobre 1717.

¹²⁰ FEJÉR, *Defuncti secundi saeculi*, p. 270.

¹²¹ ARSI, *FG* 751, f. 74, Como 27 novembre 1719.

¹²² Anche in questo caso non è stato possibile scoprire quando e dove sia morto l’autore della candidatura.

¹²³ ARSI, *FG* 751, ff. 196, 196v, Palermo 5 marzo 1722.

La Compagnia di Gesù riuscì, fin dai primi decenni dalla sua fondazione, ad attrarre tanti giovani anche per la sua

promise of a lifelong homosociality that centered on emotionally sustaining father-son relationships, and blended companionate and hierarchical bonds in psychologically compelling ways¹²⁴.

L'ingresso nell'ordine significava, per un ragazzo dell'epoca, “cambiar de vida y de ambiente, poner distancia entre sí y los suos”¹²⁵. I gesuiti, sostanzialmente, passavano da un padre a un altro: già Camara, cooperando alla redazione dell'autobiografia ignaziana, aveva introdotto la dinamica padre-figlio, trattando il lettore come un figlio bisognoso di istruzioni paterne, che lui aveva a sua volta ricevuto da Ignazio¹²⁶.

Roscioni ricorda¹²⁷ che le *Costituzioni* ignaziane¹²⁸ non misero mai in dubbio che il novello gesuita avrebbe dovuto distaccarsi completamente dai legami familiari. Il richiamo era evangelico: “qui non odit patrem et matrem, insuper anima suam, non potest meus esse discipulus”¹²⁹. Questo messaggio - piuttosto eversivo - nel corso della storia del cristianesimo non era stato sempre enfatizzato, ma Ignazio senza paura lo aveva ripreso e riaffermato: le famiglie di molti aspiranti gesuiti non vedevano troppo favorevolmente questo precetto.

Oltre alla questione ideologica, poi, c'era quella altrettanto significativa legata alle conseguenze pratiche dell'adesione alla Compagnia di Gesù: le *Costituzioni* specificavano che gli aspiranti gesuiti benestanti, una volta ammessi nella Compagnia avrebbero dovuto dare tutto, anziché alle famiglie di origine, ai poveri. Secondo questo

¹²⁴ STRASSER, “The First Form and Grace”, p. 66.

¹²⁵ MALDAVSKY, “Pedir las Indias”, p. 168.

¹²⁶ “The preface portrays the son’s quest and his receptiveness to the father’s message as another precondition for the telling of the tale - a secret that will be shared with Camara, who will in turn pass it on to equally receptive readers” (STRASSER, “The First Form and Grace”, p. 50).

¹²⁷ Per la tematica del “santo odio” (dei gesuiti nei confronti dei propri parenti, e dei parenti nei confronti della Compagnia che glieli sottraeva) si veda ROSCIONI, *Il desiderio delle Indie*, pp. 149-161.

¹²⁸ Paragrafo 60, 61 e 62, in Sancti Ignatii de Loyola, *Constitutiones Societatis Jesu*, Roma 1938.

¹²⁹ Lc XIV, 26; ma anche Lc. IX, 57-62, Mt. XIX, 29 e Mc. X, 29-31.

principio i fratelli di sangue dei gesuiti quindi si vedevano togliere una parte di eredità a favore della Compagnia — benché non sempre la norma venisse rispettata¹³⁰.

Sempre relativamente a questioni economiche, le *Constitutiones* sconsigliavano di accogliere candidati da famiglie indigenti, le quali non potevano privarsi di una fonte di sostentamento che costituiva un figlio maschio in buona salute¹³¹. Se una famiglia versava in cattive condizioni economiche, si rischiava che il suo membro venisse continuamente coinvolto in questioni mondane che ne avrebbero ostacolato la dedizione totale all'ordine:

quello che a ogni costo la Compagnia intendeva evitare era che i suoi giovani, invece di dedicarsi totalmente a Dio, fossero assorbiti da impegni pratici o affettivi in concorrenza con quelli del nuovo *status*¹³².

Sembra ravvisabile uno stretto legame tra lo status delle famiglie degli indipeti e le proteste contro la loro partenza. La Compagnia di Gesù non lasciava inascoltate le istanze delle casate più importanti: esse spesso offrivano consistenti donazioni ai gesuiti e inserivano i propri figli nei loro collegi. Inimicarsi le famiglie ricche e di un certo rilievo avrebbe causato all'ordine danni consistenti, dal punto di vista economico ma anche del prestigio. Castelnau rileva come alcuni missionari portoghesi di fine Cinquecento, già selezionati e in partenza per le Indie, siano stati bloccati all'ultimo per motivi familiari.¹³³ Ci si occuperà del ruolo decisivo che poteva svolgere l'intromissione parentale nel processo di selezione missionaria seguendo la *historia*

¹³⁰ Al Paragrafo 54. Roscioni evidenzia: “Nulla prova, in realtà, che queste regole fossero sempre rispettate” e riporta qualche esempio di gesuita che non aveva ereditato *tutto* il patrimonio familiare, consegnandolo alla Compagnia, ma soltanto una parte di esso; anche nel caso di molti indipeti oggetto della presente tesi si conferma questa ipotesi (ROSCIONI, *Il desiderio delle Indie*, p. 151)

¹³¹ Paragrafo 37.

¹³² ROSCIONI, *Il desiderio delle Indie*, p. 152.

¹³³ Castelnau ricorda il caso di Manuel Maraboto: questi era stato destinato al Giappone, ma le pratiche per il suo invio furono bloccate non appena l'allora Generale Acquaviva apprese che Maraboto avrebbe così finito per abbandonare una madre vedova e due sorelle non accasate. Poco dopo peraltro, non si sa quanto genuinamente, altri due gesuiti accamparono la stessa scusa per evitare una partenza non desiderata, riuscendo in questo modo a restare in Portogallo (DE CASTELNAU L'ESTOILE, Charlotte, “Élection et vocation. Le choix de la mission dans la province jésuite du Portugal à la fin du XVI^e siècle”, in FABRE e VINCENT, *Missions Religieuses Modernes*, pp. 34-35).

indipetarum di tre gesuiti siciliani (cap. 4.3.), alternando le loro richieste con quelle dei loro genitori e le risposte romane a entrambi i fronti¹³⁴.

Alla luce di queste considerazioni, il momento migliore per presentare la propria candidatura sarebbe stato proprio alla morte di un genitore (in modo che questi non potesse più opporsi) o in seguito alla sistemazione di una sorella (in convento o in un matrimonio, cosicché il fratello non avrebbe avuto nei suoi confronti alcuna responsabilità). Alcuni indipeti del periodo preso in considerazione per la presente tesi sembravano esserne consci: Giovanni Andrea Gheresi, ad esempio, nel 1690 scriveva in una delle sue otto *indipetae* che “il motivo di rinovare [...] le mie più che mai fervorose suppliche per le tanto sospirate Missioni della Cina” era proprio “la morte di mio Padre [...] nei giorni passati, in occasione del suo ritorno da Milano dove lasciò mia madre religiosa”¹³⁵. In seguito a questi eventi si era liberato di qualsiasi protesta: il padre era defunto, la madre sistemata in convento, e in più i due gli avevano lasciato del denaro, che Gheresi avrebbe molto volentieri impiegato per finanziare la propria partenza per le Indie.

Indipendentemente dallo status e dal patrimonio di famiglia, la vocazione di un pio ragazzo contrastata dai suoi parenti era un tema frequentissimo all'interno degli ordini religiosi in generale, e nel caso della Compagnia di Gesù assunse un ruolo ancora più importante¹³⁶.

In età moderna vi era, in genere, un legame particolarmente forte che univa padri e figli:

¹³⁴ Cfr. capitolo 4.3.

¹³⁵ ARSI, *FG* 749, ff. 338, 338v, Genova 19 novembre 1690. Il gesuita non è presente nei cataloghi dei defunti né dei missionari giunti in Cina; è certo solo che non si arrese e continuò a chiedere la missione indiana almeno fino al 1701.

¹³⁶ Sul rapporto tra gesuiti e famiglie di origine, e in generale sulla vocazione dei giovani italiani alla Compagnia, si vedano gli interventi di TURRINI, Miriam, “«Il fine di aiutar giovani non è perché si facciano religiosi». Istruzioni per una guida spirituale gesuita della prima Compagnia”, in ANGELOZZI, Giancarlo, GUERRINI, Maria Teresa, OLMI, Giuseppe (a cura di), *Università e formazione dei ceti dirigenti. Per Gian Paolo Brizzi, pellegrino dei saperi*, Bologna 2015, pp. 187-198; “Poco oltre la soglia: Racconti autobiografici di aspiranti gesuiti a metà Seicento”, in *Studi Storici. Rivista trimestrale dell'Istituto Gramsci* Vol. 3 (luglio-settembre 2014), pp. 585-614; “I racconti della vocazione nel *Menologio* del gesuita Giuseppe Antonio Patrignani (1730)”, in DALL'OLIO, Guido, MALENA, Adelisa e SCARAMELLA, Pierroberto (a cura di), *La fede degli italiani. Per Adriano Prosperi* Vol. I, Pisa 2011, pp. 253-264; “La vita scelta? Appunti per una storia della vocazione in età moderna”, in *Dai cantieri della storia. Liber amicorum per Paolo Prodi*, Bologna 2007, pp. 145-159. Ringrazio la studiosa per avermeli gentilmente messi a disposizione.

l'affetto paterno [...] a differenza di quello materno, non è solo un legame viscerale originario ma la risultante di una somma di investimenti e di speranze che cresce col figlio e col suo avvicinarsi all'autonomia di un'esistenza adulta¹³⁷.

Erano soprattutto i padri a occuparsi e interessarsi del destino dei figli maschi: ciò che li guidava era generalmente non l'interesse del singolo ma la ragione di famiglia, ossia la necessità di trasmettere beni e sangue per via ereditaria evitandone la dispersione. Una volta entrato nella sua nuova famiglia (la Compagnia di Gesù), al soggetto era richiesta una sospensione della propria volontà e un completo affidamento all'autorità dei superiori¹³⁸: il suo padre *secundum carnem* non avrebbe più potuto consigliarlo o orientarne le scelte. Prosperi si è recentemente occupato del delicato triangolo costituito da padri carnali, padri spirituali e “figli” ricostruendo le paradigmatiche vicende di alcuni gesuiti che si opposero ai propri genitori approfittando dell'appoggio della Compagnia – o venendone traviati, a seconda dei punti di vista del narratore¹³⁹.

Ancor prima che con la famiglia, molti degli indipeti italiani di Sei e Settecento sembravano più in generale interessati a tagliare i ponti col proprio passato, con luoghi e persone note: “sono avido di staccarmi da queste parti, amici, e conoscenti”¹⁴⁰ esclamava Luigi Levanto nella sua unica candidatura, risalente al 1690. Nicolò Staglianò sognava il giorno in cui avrebbe potuto partire per “ajutare il prossimo,

¹³⁷ PROSPERI, Adriano, “Il figlio, il padre, il gesuita. Un testo di Antonio Possevino”, in *Rinascimento* 2014, p. 112.

¹³⁸ “the Jesuit was to absorb, reflect and refract a will outside of him, the will of Christ, through the will of his superior”, scrive LEVY, Evonne, “Jesuit identity Identifiable Jesuits? Jesuit dress in theory and in image”, in OY-MARRA, Elisabeth, and REMMERT, Volker R. (eds.), *Le monde est une peinture. Jesuitische Identität und die Rolle der Bilder*, Berlin 2011, p. 146.

¹³⁹ L'articolo del 2014 (PROSPERI, “Il figlio, il padre, il gesuita”, pp. 112-155) è confluito nella monografia *La vocazione. Storie di gesuiti tra Cinquecento e Seicento*, Torino 2016. Nel caso francese, il giovanissimo René Ayrault entrò nella Compagnia contro la volontà paterna e poi scomparve per sempre, aiutato in ciò da un gesuita. Suo padre Pierre, personaggio in vista nella Francia della fine del Cinquecento, per cercare di richiamare il figlio diede alle stampe un trattato che era da un lato l'ultimo disperato tentativo di un padre di convincere un figlio a tornare allo scoperto, dall'altro un vero e proprio documento giuridico che avvalorava sospetti e accuse già pre-esistenti contro la Compagnia. Anche Ayrault iunior nel 1601 fu invitato dal suo superiore a scrivere una relazione (ARSI, *Hist. Soc.* 176, ff. 561-568) per chiarificare i vari fraintendimenti che infamavano il buon nome dei gesuiti. Fra questi, l'accusa più diffusa era quella di traviare giovani che non avevano ancora raggiunto la maggiore età, principalmente per le ricchezze che la Compagnia avrebbe potuto incamerare una volta che il gesuita avesse ereditato i beni di famiglia. Proprio mentre René vergava la sua memoria, suo padre Pierre morì (1601), senza sapere nulla di cosa gli fosse accaduto; René rimase un gesuita fino alla sua morte (1644).

¹⁴⁰ ARSI, FG 749, f. 341, Genova 25 novembre 1690.

quando io resolutamente lasciassi patria, amici, parenti, luoghi conosciuti, e finalmente dessi l'ultimo addio a questo mondo, senza speranza di mai più rivederlo"¹⁴¹: tale pensiero, peraltro, gli aveva "spremute più volte e adesso ancora [...] sprete dolci lagrime".

Anche Domenico Nicolaj, che scriveva in maggio la propria richiesta dopo aver saputo che in settembre si sarebbero organizzate delle spedizioni per le Indie da Napoli, la sua città, era certo di ottenere maggior "profitto dell'Anima mia e del Prossimo" se fosse andato a operare "fuora dell'Europa"¹⁴². Nicolò Cantucci desiderava lo "staccamento totale dall'Europa, dagl'Amici, da Parenti" e puntava "alla mutatione de i climi, a i patimenti de' viaggi, alla privatione d'ogni conforto, ad una vita crocifissa, anzi alla morte medesima fra mille stratii per amore di Gesù"¹⁴³.

Giovanni d'Aquino, napoletano di cui si perdono le tracce dopo un'unica *indipeta* nel 1705, sottolineava il ruolo centrale che per lui aveva, nel chiedere la missione, il netto taglio col passato che avrebbe fatto partendo missionario, specificando come desiderasse

doppo haver lasciato il mondo tutto, con le sue speranze per amore di Giesù, fare per il medesimo un secondo distaccamento, allontanandomi anche col corpo da ciò che un tempo con lo spirito mi allontanai!¹⁴⁴.

Benché il caso sia raro, alcune famiglie erano le prime sostenitrici di una vocazione missionaria: Francesco Falcombello raccontava al Generale, nella sua unica *indipeta* (1722), di appartenere a una famiglia fortemente religiosa, e che sua sorella era monaca e suo fratello proprio un gesuita¹⁴⁵. I due, mentre Falcombello era ancora

¹⁴¹ ARSI, *FG* 750, f. 212, Napoli 18 giugno 1705. Il gesuita inviò a Roma tre *indipetae* fra 1705 e 1706; il suo nome non è presente nei defunti della Compagnia né nei principali repertori dei missionari oltremare.

¹⁴² ARSI, *FG* 750, f. 343, Napoli 30 maggio 1716. Nicolaj scrisse quattro candidature fra 1716 e 1718, ma il suo nome non figura nel repertorio di Fejér.

¹⁴³ ARSI, *FG* 750, ff. 291, 291v, 291vv, s.l. 14 agosto [1713]. Il nome del gesuita non è presente nel Catalogo dattiloscritto degli *indipeti* né in quelli dei defunti all'interno della Compagnia.

¹⁴⁴ ARSI, *FG* 750, f. 188, Napoli 1 dicembre 1704.

¹⁴⁵ A distanza di pochi giorni, in effetti, un altro Falcombello indirizzava la sua *indipeta* a Roma: è probabile si trattasse del fratello carnale del Francesco qui esaminato, e che i due si fossero accordati o comunque consultati prima di presentare una richiesta insieme. Né dell'uno né dell'altro fratello vi è in seguito traccia fra i defunti della Compagnia né nei maggiori repertori di missionari inviati nelle Indie.

piccolo, gli leggevano “per trattenermi, la Vita de Santi Martiri, [...] dicendomi che i Martiri volano subito al Paradiso”. Fu durante l’infanzia che l’indipeta iniziò “a sentirmi un grande desiderio, di essere ancora io Martire”. Non solo i fratelli ma anche la madre lo spronavano in tal senso: Falcombello le aveva chiesto “qual fosse quel posto dove si martirizzava la gente per potervi andare”. La donna gli aveva risposto che “questo era le Indie, dove sogliono andare varii Padri Gesuiti”. Fu proprio allora che Falcombello cominciò “a desiderare di entrare nella Compagnia per questo effetto e questo desiderio mi è sempre durato, finché [...] l’ho messo in esecuzione”¹⁴⁶.

Possiamo ipotizzare che soprattutto le famiglie che già avevano, o avevano avuto, dei religiosi al proprio interno tendessero a non opporsi a una candidatura per la missione oltremare: ad esempio Guglielmo David, autore di almeno undici *indipetae*, circa un anno prima di partire per il Messico chiedeva di essere esentato dalla scuola con due mesi di anticipo in caso di accettazione della sua domanda, in modo da avere tempo per salutare tutti i suoi fratelli che vivevano in diverse strutture monastiche o gesuite¹⁴⁷.

A fronte di queste occorrenze relativamente rare, erano invece molti gli indipeti che nelle loro candidature davano l’impressione di essere diventati gesuiti soprattutto per liberarsi di una famiglia asfissiante, scomoda, talvolta descritta come poco onesta¹⁴⁸. Genitori e fratelli venivano presentati in molte lettere come una fonte di distrazione dalla religione: è probabile che ciò in parte fosse vero, e che in parte si trattasse di un espediente retorico volto a soddisfare il principio enunciato nelle *Costituzioni* di distacco dai vincoli d’origine. Sulla presenza di una famiglia in difficoltà, soprattutto, alcuni indipeti puntavano per sottolineare la necessità di una subitanea partenza. Lasciare genitori che esigevano improprie attenzioni avrebbe evitato turbamenti al missionario o, per dirla con Roscioni, era “come se, invece d’attraversare l’Oceano per andare nelle Indie, si volesse andare nelle Indie per metter l’Oceano tra sé e i parenti”¹⁴⁹. Molti indipeti non avevano timore di scrivere al Generale che ambivano alle

¹⁴⁶ ARSI, *FG* 751, ff. 187, 187v, Como 24 febbraio 1722.

¹⁴⁷ ARSI, *FG* 751, f. 358, 358v, Alessandria 3 giugno 1728. La richiesta sembrerebbe alquanto audace, ma a suo dire gli era stata suggerita dal Procuratore Bobadilla, di passaggio per il Milanese.

¹⁴⁸ Esempiare il caso del protomartire della Compagnia Antonio Criminali.

¹⁴⁹ ROSCIONI, *Il desiderio delle Indie*, p. 154.

lontane missioni indiane espressamente per allontanarsi dalla propria famiglia. Distaccarsi dai parenti rivestiva, come evidenzia Guerra, “valore apotropaico”¹⁵⁰: avrebbe cioè procurato salvezza e cacciato il peccato sia in chi partiva sia in chi restava. I pensieri di Antonino Sinatra ci sono giunti attraverso un’unica *indipeta* del 1722, nella quale faceva leva proprio sul danno che la famiglia avrebbe potuto causare alla sua vocazione se non se ne fosse allontanato quanto prima. Il ventiduenne siciliano scriveva al Generale che la sua candidatura per le Indie mirava al “total distaccamento de’ miei Parenti, quale potrà molto giovarmi”¹⁵¹. Sinatra raccontava che,

dacché essendo la roba di essi involuppata da molte liti, senza esservi veruno, o dei miei fratelli o de’ miei congiunti, che la possano raggiustare, temo fortemente di patire qualche molestia nella mia vocazione de’ suddetti parenti [...] perché io sono il Primogenito.

Già in precedenza, peraltro, i suoi parenti avevano accolto decisamente “di mal genio” il suo ingresso nella Compagnia. L’intenzione dei suoi familiari era infatti, “da poiché sarò ben formato nelle Lettere, farmi lasciare la Religione”: l’*indipeta* inoltrava la sua istanza perché desiderava impedire un simile evento, e pregava il Generale di “toglier ogni minima occasione che possa nuocere, non che arrestare, la mia vocazione”. Il gesuita non centellinava le parole di disprezzo verso i suoi familiari, tanto più che secondo lui era stato proprio Dio a instillargli “nell’animo un abborrimento sì grande verso loro, che non posso più sentirli nominare”. Per liberarsi di questo sentimento continuava a pregare Dio “o che mi facesse morire, o che mi chiamasse altrove lungi da’ miei Parenti”.

Sul *verso* della lettera la segreteria romana annotava che Sinatra invocava le missioni indiane “anche per allontanarsi dalle insidie che per motivo di interesse i parenti fanno alla sua Vocazione”: è probabile però che non sia stato accontentato e anzi, forse i suoi parenti riuscirono a fargli lasciare la Compagnia di Gesù.

Molti dalla *Provincia Sicula* inoltrarono al Generale istanze analoghe: Alessandro Stanislao Scornavacca, ad esempio, scriveva una prima candidatura nel

¹⁵⁰ GUERRA, “Per un’archeologia della strategia missionaria”, p. 147.

¹⁵¹ ARSI, *FG* 751, ff. 196, 196v, Palermo 5 marzo 1722.

1718 e l'anno successivo la rinnovava spiegando di esservi stato indotto dai "patimenti" e dalla liberazione che avrebbe ottenuto "dall'affetto e dall'intrighi de' parenti, tanto perniciosi alla propria perfezione e religiosità". Nel caso una partenza per le Indie fosse stata irrealizzabile, implorava il Generale di chiamarlo almeno "per rimuovermi da parenti, da questa in cotesta o in altra Provincia": anche solo questo lo avrebbe reso eternamente grato con Tamburini ma soprattutto "liberato d'un tanto impedimento"¹⁵².

Un altro siciliano che puntava alle Indie per allontanarsi dalla famiglia era Antonio Maria Garlano, autore tra 1721 e 1726 di quattro *indipetae*. Nell'ultima rimarcava come solo l'invio in missione lo avrebbe liberato "delli gravi assalti" coi quali lo importunava suo padre, il quale insisteva che tornasse "al secolo, per aiutarlo nella cadente età di 64 anni". Il genitore pretendeva questo servizio come convenevole a un primogenito, quale evidentemente Garlano era: soltanto da lui ci si aspettava "ogni consolazione ed avanzo della Famiglia". Così come mostrava la massima indifferenza per i desideri del proprio padre carnale, Garlano era invece estremamente solerte nei confronti del Generale: aveva infatti pensato in un primo momento di vergare la sua *indipeta* col sangue ma, "riflettendo che malvolentieri l'avrebbero tollerato le viscere paterne di Vostra Paternità, desistei"¹⁵³.

Sempre siciliano era Pietro Giuseppe Zisa, autore di sette *indipetae*, che nell'ultima di esse a stento si conteneva dalla gioia di essere stato destinato alle Filippine dopo undici anni di attesa e speranze. Ciononostante covava una certa preoccupazione su come i suoi parenti avrebbero reagito alla notizia: invitava quindi il Generale, "se per sorte i miei Parenti facessero qualche istanza" di limitarsi a "consolarli, senza che patisca la gloria del Signore"¹⁵⁴. Non era infatti ammissibile che il volere di Dio venisse messo in

¹⁵² ARSI, *FG* 751, ff. 67, 67v, Mineo 31 maggio 1719. Non si sa che cosa accadde a questo gesuita né se morì all'interno della Compagnia.

¹⁵³ ARSI, *FG* 751, ff. 325, 325v, Siracusa 19 novembre 1726. Anche di Garlano si perdono le tracce dopo questa sua candidatura.

¹⁵⁴ ARSI, *FG* 750, f. 446, Palermo 26 febbraio 1717. Nonostante questa lettera che sembra dare per certa la partenza, il nome di Zisa non è presente nell'elenco dei defunti della Compagnia né reperibile nei principali repertori dei missionari inviati nelle Indie; è da considerare però che, essendo stato destinato alle Filippine (Paese per il quale non esiste un repertorio onnicomprensivo come per altri Paesi), probabilmente la sua spedizione si appoggiò alla corona spagnola (Wicki ha catalogato tutti i gesuiti partiti per l'Oriente, ma solo a bordo delle navi del Padroado).

discussione da una famiglia contraria, anche se in questo caso l'opposizione che l'indipeta si aspettava doveva essere piuttosto blanda.

L'ennesimo siciliano che voleva allontanarsi da una famiglia invadente era Ignazio Maria Pistorelli, che scriveva nel 1728 di subire una “inquietudine e molestia non ordinaria [...] da' Parenti intorno alla Vocazione Religiosa”¹⁵⁵. In particolare la situazione era precipitata da quando era morto suo padre, “di cui io ero il Primogenito”: da quel momento continuava a ricevere “scosse” dai suoi parenti, “che a tutto studio s'ingegnano di farmi perdere con mille stratagemmi questo dono sì caro”. Benché Pistorelli si definisse “sempre saldo ad ogni contrasto”, cominciava ad avere timore “pur [...] di me stesso” e implorava il Generale di sollevarlo da queste spinte nefaste. Il gesuita chiudeva la lettera sognando con enorme “ardore” di potersi finalmente recare in “sorte a me sì avventurosa, se arriverò a conseguirla!”.

Curiosamente, la sua seconda e ultima *indipeta*¹⁵⁶ ci conferma da un lato che fu destinato entro brevissimo tempo alla missione oltremare ma, circa sei mesi dopo questa sua prima richiesta, inoltrò a Roma una missiva in cui rifiutava la patente delle Indie¹⁵⁷. È probabile che il Generale, per togliere dal pericolo un giovane che poteva finire traviato dai suoi parenti e lasciare la Compagnia, gli avesse concesso la partenza tanto agognata¹⁵⁸, ma Pistorelli o non fu mai in possesso della vocazione necessaria a tale impresa o la vide soccombere travolta dall'intervento della famiglia.

Dopo aver saputo che a breve sarebbero partiti per la missione oltremare due confratelli, il ventiduenne Vincenzo Maria Guerreri (due *indipetae* fra 1716 e 1722), ammetteva di essere “tocco da santa invidia d'un tanto bene ne' miei stessi Compagni”. Scriveva quindi per la prima volta al Generale, chiedendogli di poterne seguire il destino e riconoscendo che uno dei motivi per i quali lo desiderava era “la maggior sicurezza che

¹⁵⁵ ARSI, *FG* 751, ff. 368, 368v, Palermo 22 dicembre 1728.

¹⁵⁶ ARSI, *FG* 751, ff. 389, 389v, Palermo 25 giugno 1729.

¹⁵⁷ Si veda il capitolo 3 relativamente allo stretto legame che spesso si costituiva fra l'urgenza della partenza e il ripensamento dei propri desideri di missione.

¹⁵⁸ È strano in effetti che dopo una sola candidatura sia stato accontentato. Forse c'era stata l'intercessione di qualche superiore siciliano a tal riguardo.

avrei lontano da' miei Parenti di non esser da loro molestato"¹⁵⁹. I suoi familiari, in effetti, già gli stavano facendo delle pressioni “nella parte più sensitiva che ho in questa vita, che è la Santa Vocazione alla Santa Compagnia”. Guerreri vi faceva parte da cinque anni: se fosse riuscito ad allontanarsi definitivamente dalla sua famiglia, ciò gli sarebbe stato “giovevolissimo”.

Anche questa volta, sul *verso* della lettera, la cancelleria romana annotava che l'indipeta “con gran fervore chiede la Mission dell'Indie, adducendo specialmente per motivo il liberarsi così dall'esser molestato da' Parenti, come gli è avvenuto”. La persistenza nel riportare nel regesto dell'epistola il dato dell'opposizione familiare ci mostra come Roma non considerasse con leggerezza il fatto che un gesuita (soprattutto di recente vocazione) venisse osteggiato dalla propria famiglia d'origine.

Nicolò Clavesana si diceva conscio che uno degli ostacoli di ogni candidato per le Indie fosse l'opposizione familiare (e nel suo caso nemmeno i superiori lo appoggiavano). Invitava quindi il Generale a non farsi problemi, a “non badare ponto a simil motivo, ma di lasciarne a me tutto l'impegno di ridurli al volere di Dio”¹⁶⁰.

Il siciliano Salvatore Saverio Marino scriveva una delle sue sedici candidature (vergate nell'arco di due soli anni, 1716 e 1717) da Frascati, dove si trovava in momentaneo “esilio”¹⁶¹. La tattica che sperimentò in una delle lettere del secondo anno fu quella di allegare alla propria *indipeta* una lettera di ringraziamento del suo padre carnale: ammetteva di aver “provata qualche difficoltà e ripugnanza a mandarla, perché temo che spinto dall'affetto paterno metta ostacoli per impedirmi la bramata gratia delle Missioni dell'Indie”¹⁶².

Purtroppo la lettera non è stata conservata nel faldone del *Fondo Gesuitico* e non si sa che cosa vi fosse scritto: sarebbe però strano che Marino, *sua sponte*, avesse davvero accluso documentazione tale da poterne ostacolare la partenza, come lui stesso scriveva.

¹⁵⁹ ARSI, *FG* 750, ff. 396, 396v, Caltagirone 1 ottobre 1716. Come già notato nel corso di questo capitolo, Guerreri ottenne la licenza, partì, ma la sua nave dovette tornare indietro e ciò lo consegnò a una definitiva permanenza alla *Provincia Sicula*, dove morì nel 1738.

¹⁶⁰ ARSI, *FG* 750, f. 520, Genova 23 ottobre 1717. Come abbiamo già ricordato precedentemente in questo capitolo, Clavesana morì in realtà qualche anno dopo nella *Provincia Mediolanensis*.

¹⁶¹ Relativamente al cosiddetto “esilio dei siciliani” cfr. nota 13 in cap. 3.

¹⁶² ARSI, *FG* 750, f. 522, Frascati 31 ottobre 1717.

È quindi ipotizzabile che si sia trattato di un espediente retorico per evidenziare una volta di più al Padre generale quanto egli meritasse l'invio in missione.

Dopo l'analisi, nel capitolo 1, di una sezione di *Misión a las Indias* di Geronimo Pallas, in questa sede tratteremo la risposta che il calabrese diede a una specifica domanda: come comportarsi con i propri familiari dopo aver ricevuto la patente per le missioni oltremare? Pallas prevedeva nella sua opera una parte (capitolo due del libro quarto), tanto specifica quanto di indubbia utilità pratica, intitolata: “Si convien yrse a despedir de sus parientes antes de la partida”¹⁶³. Il gesuita addirittura lo considerava “una de las cosas más importantes” da sapere per un futuro missionario.

Pallas era consapevole che alcuni dei suoi lettori avrebbero ritenuto una cattiveria non dare ai familiari un ultimo addio, fosse anche solo per la “obligación” che i figli avevano nei confronti di coloro che li avevano messi al mondo ed educati. Altri invece non si sarebbero curati di farlo perché già nutrivano verso i familiari un “sancto odio y aborrecimiento”, dal momento che secondo Cristo “si quis non odit patrem suum et matrem [...] non potest meus esse discipulus”¹⁶⁴.

Il viaggio nelle Indie corrispondeva per molti versi a una morte, a una partenza definitiva, a un distacco dal quale nessuno sarebbe tornato indietro (salvo rarissime eccezioni): ben difficilmente i genitori del futuro missionario lo avrebbero accettato senza proteste. Al contrario, si sarebbero messi a piangere e strepitare, coinvolgendo in questo vortice di emozioni negative anche il gesuita stesso, che avrebbe inevitabilmente sentito vacillare la sua vocazione. Pallas faceva proprie le parole di Girolamo esclamando: “Quanti monachorum dum patris matrisque miserentur suas animas perdiderunt”¹⁶⁵? Spesso i genitori non erano neppure concordi col figlio nella sua scelta religiosa: la partenza definitiva per le Indie implicava poi “una perpetua ausencia”¹⁶⁶

¹⁶³ PALLAS, Gerónimo, *Misión a las Indias, con advertencias para los religiosos de Europa que la hubieren de emprender...*, 1620, edizione e trascrizione a cura di PALOMO HERNÁNDEZ, José Jesús, Madrid 2006, p. 242.

¹⁶⁴ *Ibid.*.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 243.

¹⁶⁶ *Ibid.*.

alla quale le reazioni sarebbero state accesissime. Pallas immaginava, con una precisione che troviamo confermata nelle lettere di alcuni indipeti del periodo qui esaminato (si trattava di esperienza personale?), quanto sarebbero stati “fuertas las baterias de la madre, de las hermanas, de los sobrinos y de toda la familia entera” e più avanti gli “asaltos”¹⁶⁷ che avrebbe subito l’aspirante missionario, stratonato tra due vite e in grado di resistere a questi attacchi soltanto se sostenuto da una forte vocazione.

In caso contrario, infatti, la “sangre y carne” lo avrebbero pungolato e gli avrebbero fatto pensare che, forse, era meglio cambiare idea: il desiderio della missione, appassionato fino a poco prima, sarebbe scolorito di fronte al desiderio di non far soffrire i propri cari, e l’importanza di convertire nuove genti sarebbe passata in secondo piano rispetto alle lacrime dei genitori. Il missionario che avesse deciso di andare a salutare i parenti senza essere sicuro del loro totale sostegno, insomma, si sarebbe trovato coinvolto in una battaglia di epiche proporzioni tra la bontà della propria vocazione religiosa e le sofferenze terrene della propria famiglia, che avrebbero reso la prima sempre più flebile. L’aspirante sarebbe giunto a chiedersi se, tutto sommato, fosse proprio necessario spostarsi dall’altra parte del mondo per fare del bene, se non fosse sufficiente rimanere nella sua patria, vicino ai suoi anziani genitori. A questi dubbi Pallas rispondeva con una “severa sentencia de Christo: qui amat patrem aut matrem plusquam me non est me dignus”¹⁶⁸.

Forse per non spaventare troppo i propri lettori, Pallas tornava in seguito più bonariamente sulla questione ma non si smuoveva mai dal sostenere che recarsi a salutare i genitori fosse un’idea sconsigliabile anche per loro: avrebbero sofferto a rivedere in carne e ossa il proprio figliolo, sapendo di doverlo poi lasciare per sempre¹⁶⁹.

Pallas concludeva la sezione con un *exemplum* particolarmente illustre: Cristo stesso si era chiaramente espresso a questo proposito. Quando stava predicando in Samaria aveva

¹⁶⁷ *Ibid.*.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 244.

¹⁶⁹ “aunque es verdad que yéndose sin verlos les causara pena, es sin comparación mayor la que reciben de verlo llegar y partirse tan apriessa, porque naturalmente la vista de cosa que tanto se quiere enciende la sangre y aviva el sentimiento, y el dolor haze más rigurosos efectos”, *ibid.*, p. 244.

infatti individuato un potenziale discepolo, il quale voleva sì seguirlo ma prima si sentiva in dovere di seppellire suo padre. Cristo gli rispose: “sine ut mortui sepeliant mortuos tuos, tu autem vade et annuntia regnum Dei”¹⁷⁰: queste parole sembravano a Pallas straordinariamente adatte proprio ai suoi lettori. Ricorrendo all’autorità di Giovanni Crisostomo, il calabrese spiegava che Cristo aveva negato al suo aspirante discepolo di seppellire il padre — richiesta apparentemente innocua e virtuosa — per impedirgli i “mil males que se le podían seguir [...] pena, tristeza y llanto [...] cuidados, inquietudes”¹⁷¹ che avrebbero messo a durissima prova quella recente vocazione. Similmente, la motivazione dei suoi lettori sarebbe scemata se questi fossero andati a salutare i propri genitori prima della partenza per le Indie.

Pallas riportava un altro *exemplum* per rimarcare la giustezza di un *modus operandi* che a prima vista poteva sembrare gratuitamente crudele. Nell’Antico Testamento, Lot e sua moglie erano stati prescelti da Dio e invitati a cambiare vita senza mai più voltarsi indietro. Il fatto che la donna, dopo aver tentennato, fosse stata tramutata in una statua di sale era un perfetto *memento* per chi credeva che fosse possibile unirsi a Dio e al tempo stesso non rinunciare a tutto ciò che era il proprio passato. Pallas concludeva con le parole di Cassiano e Luca: “Cave, ne retro respicias” e “nemo mittens manum suam ad aratrum, et respiciens retro, aptus est regno Dei”¹⁷².

Nel caso l’imperativo di non andare a salutare i propri genitori non fosse ancora stato assimilato dai suoi lettori, veniva ripreso l’*exemplum* personale di Cristo: amava profondamente la madre ma, consapevolmente, la fece soffrire¹⁷³, dando in questo modo anche agli indipeti contemporanei di Pallas una lezione su come ci si dovesse comportare.

Gli esempi non finivano qui e si può ipotizzare che questa sovrabbondanza sia indicativa della rilevanza dell’argomento: probabilmente lo stesso calabrese aveva personalmente visto alcuni confratelli mettere da parte la propria vocazione alla

¹⁷⁰ *Ibid.*.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 245.

¹⁷² *Ibid.*.

¹⁷³ “no curando del gran dolor, que le causaría”, *ibid.*.

missione per non dover abbandonare le famiglie. Francesco Saverio era il successivo modello analizzato da Pallas: questi, prima di imbarcarsi per le Indie dovette spostarsi da Roma al Portogallo e in questo modo avrebbe agevolmente potuto passare per casa e congedarsi dalla madre e dai parenti. Non lo fece tuttavia, e proprio per evitare di creare qualsiasi occasione di dilazione. Anche Matteo Ricci, destinato alla Cina, doveva raggiungere Genova da Roma e da lì muoversi al Portogallo: Macerata si trovava in mezzo al percorso e l'avrebbe raggiunta agevolmente. Ricci mostrò però per la sua famiglia quel “sancto odio”¹⁷⁴ richiesto a ogni buon gesuita e non vi si fermò, impedendo a chiunque di ritardare la sua partenza.

Pallas concludeva questo appassionato capitolo dichiarando che, solitamente, i superiori tendevano “prudente y cuerdamente” a consigliare ai missionari scelti per le Indie di andare a salutare i propri genitori. Egli, però, non temeva di mostrare tutta la sua contrarietà a questa prassi giudicata solamente un'inutile occasione di pericolo, appellandosi ai *loci* del *Deuteronomio* ove si raccomandava di dire ai propri genitori “nescio vos” e ai fratelli “ignoro vos”, in tal modo attuando un cambiamento di vita radicale e risolutivo. Pallas anzi esortava i missionari in partenza, se invitati dai propri superiori a fare visita al parentado, di ignorarli e imporre la propria volontà sulla questione¹⁷⁵.

Purtroppo la teoria non era sempre facile a seguirsi: Pallas era quindi pronto a venire in soccorso anche ai gesuiti che avessero fatto il grave errore di recarsi presso i propri genitori prima di partire per le Indie. Nel capitolo successivo¹⁷⁶ il calabrese spiegava come comportarsi e che cosa rispondere a “las razones y argumentos”¹⁷⁷ che i familiari avrebbero certamente accampato approfittando dell'incontro dal vivo.

Anzitutto, i genitori si sarebbero aggrappati al precetto biblico di onorare il padre: gli si doveva rispondere, citando San Bernardo, che con autorevolezza ben maggiore Dio

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 246.

¹⁷⁵ “escusar tal visita, proponiendo al superior el peligro en que le pone”, *ibid.*, p. 246.

¹⁷⁶ “Capítulo III. Cómo se ha de aver el religioso con sus padres en caso que antes de su partida los vaya a ver”, *ibid.*, pp. 247 segg.

¹⁷⁷ *Ibid.*.

afferitava “qui amat patrem aut matrem plusquam me, non est me dignus”¹⁷⁸. L’obbligo di amare il padre sussisteva: ma quello celeste, non certo quello carnale. Riprendendo Bernardo e San Gregorio, Pallas notava come il maggiore merito dei genitori *secundum carnem* fosse stato quello di aver fatto nascere i propri figli nella miseria, nel peccato, nella carnalità, nutrendoli costantemente con questi stessi abomini. A ogni domanda Pallas forniva una pronta replica al lettore: se il genitore gli ricordava che era “inhumano y desagradecido” ad andarsene così, il figlio doveva rispondergli “si impium est contemnere matrem, contemnere tamen propter Christum piissimum est”¹⁷⁹. Se un parente gli diceva che con la sua assenza avrebbe fatto tanto soffrire la famiglia, lui doveva ricordare che Cristo stesso fece patire sua madre. Se i familiari cercavano di fargli cambiare idea con varie promesse, il futuro missionario doveva resistere e sottolineare che chi abbandonava la famiglia nel nome di Dio riceveva promesso il centuplo di quel che perdeva, e avrebbe avuta garantita la vita eterna. Se la famiglia avesse insistito sui problemi e le difficoltà del viaggio, il gesuita avrebbero dovuto rammentare che Paolo si era allontanato da Gerusalemme, sicuro e invincibile nel nome di Cristo, sottolineando del resto che “nemo propheta acceptus est in patria sua”. Se i genitori avessero tentato di terrorizzare il candidato paventando la povertà e miseria che avrebbero sofferto senza l’aiuto familiare, questi avrebbe dovuto rimembrare loro come Cristo avesse vietato al suo futuro discepolo di seppellire il padre.

La famiglia avrebbe probabilmente cercato di donare ai figli qualche denaro, ma Pallas esortava i lettori a non lasciarsi convincere. Gestire soldi non era mai stato e non doveva essere affare dei religiosi: gli apostoli stessi, prima di partire, avevano diviso le loro elemosine coi poveri affinché non ne fossero distratti durante la predicazione. I parenti peraltro, pur fingendo di aver accettato la vocazione del figlio, lo avrebbero invitato a prendersi del tempo per rifletterci meglio, mostrandosi dubbiosi sulla sua nuova vita: il missionario doveva ribadire che le bassezze mondane non lo interessavano assolutamente. San Bernardo aveva ben spiegato, e con una certa veemenza, che questo tipo di consigli familiari erano “sapientia mundi terrena, animalis, diabolica, inimica

¹⁷⁸ *Ibid.*.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 248.

salutis, suffocatrix vitae, mater tiepiditatis, quae solet Domino vomitum provocare”¹⁸⁰: non potevano far dubitare della parola di Dio nemmeno per un secondo.

Un’ultima raccomandazione ai lettori che fossero passati per la casa natia era quella di non accettare di farsi carico della corrispondenza o di affari di famiglia, né di parenti né di amici. Il Demonio ne avrebbe infatti approfittato per distrarre il religioso dal suo primo e unico impegno: molti futuri missionari, per compensare il dolore causato alla famiglia con la loro partenza, finivano per occuparsi di questioni secolari che non li dovevano riguardare neppure lontanamente. Come notava Paolo, “nemo militans Deo implicat se negotiis secularibus”¹⁸¹: e il commercio e la corrispondenza tra Europa e Indie lo era certamente. Occuparsi di cose “tan bajas y transitorias” significava fare una cosa “indignissima” dello status di religioso, addirittura “indecente”¹⁸². Non c’era nulla di peggio che aver abbandonato il mondo facendosi religiosi, e poi ricascarci pienamente invischiandosi in faccende del secolo.

In questa breve sezione di *Misión a las Indias* Pallas si mostrava un gesuita senza timore di esprimere la propria opinione, anche quando contraria a quella dei superiori. Significativo a tal proposito è il fatto che il calabrese si scagliasse risolutamente e senza ripensamenti contro la prassi di porgere i propri saluti alla famiglia prima di partire missionari. La linea ufficiale della Compagnia di Gesù non era certamente univoca, ma possiamo ritenere che molti superiori preferissero che i futuri apostoli delle Indie concludessero la loro vita sul Continente senza occasioni di attrito e amarezza da parte delle famiglie. In molti casi i superiori consigliavano ai gesuiti di passare per casa prima di partire, o erano gli stessi indipeti che ringraziavano il Generale per la licenza e gli chiedevano il permesso di passare a salutare i propri genitori e fratelli. Per Pallas questa tentazione, per quanto naturale e apparentemente innocua, forniva al Demonio l’occasione perfetta per far vacillare una vocazione focosa e decisa, e in ultima istanza rischiava di impedire l’invio di un missionario che avrebbe

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 249.

¹⁸¹ *Ibid.*.

¹⁸² *Ibid.*.

contribuito a combatterlo dall'altra parte del mondo (era questo il fine ultimo del Demonio).

Non è noto se Pallas avesse personali esperienze traumatiche al riguardo, ma oltre ai suoi consigli, all'interno di un manuale molto concreto e alla portata di chiunque, forniva in questo caso anche una serie impressionante di *exempla*. Tutti mostravano persone virtuose che si stavano incamminando per il sentiero della perfezione e non rinunciavano, per umana compassione, senso di colpa e falsa pietà filiale, a perseguirlo - anche a rischio di causare dolore ai propri familiari *secundum carnem*. Era proprio in questo concetto che il libro di Pallas rivelava, senza il minimo tentennamento, uno dei suoi messaggi più importanti: una volta entrati nella Compagnia, con la famiglia di provenienza ogni rapporto poteva — e doveva — considerarsi chiuso.

Capitolo 3. La destinazione orientale

3.1. La genericità della meta

In questa tesi si è scelto di soffermarsi sulle richieste che esplicitamente citavano la destinazione estremo-orientale. Lo spoglio delle oltre 1500 *indipetae* del periodo ha permesso di concludere che nella grande maggior parte dei casi non era presente alcuna specificazione relativa alla meta favorita. In generale, i frequentissimi accenni all'emulazione di Francesco Saverio fanno ipotizzare che sottintesa fosse spesso l'Asia orientale, ma non era neppure insolito per gli indipeti citarlo e chiedere esplicitamente le Indie occidentali quindi il legame tra l'Apostolo delle Indie e l'Oriente non era esclusivo.

Ferlan nota come “molti giovani che sognavano di trasferirsi in Asia o in America consideravano l'ingresso nella Compagnia come la strada migliore per raggiungere la meta”¹, e Maldavsky ipotizza che molti indipeti si candidassero per un desiderio di “conocer nuevas tierras y nuevos pueblos, enfrentarse con peligros y sufrimientos inéditos, alejarse de su familia, de su casa, ciudad y región” insomma scoprire “nuevos horizontes”². Quello che Fabre definisce “*désir antérieur*”³ era vero per molti indipeti, tant'è che talora si ha l'impressione che la Compagnia di Gesù venisse scambiata per un'agenzia di viaggio, più che per un ordine religioso.

Fra i candidati qui presi in considerazione, Cesare Filippo D'Oria (quattro *indipetae*) scriveva da Genova che la sua “vocazione alle Missioni dell'Indie” era nata fin da secolare, e “fu uno de' principali motivi che mi spinsero a chiedere la Compagnia”. Gesuita da dodici anni, in lui questo desiderio era sempre rimasto “vivissimo” benché,

¹ Lo studioso nota inoltre che questa tendenza era riscontrabile “soprattutto dai primi anni del Seicento [...] quando la coscienza apostolica della Compagnia di Gesù si era ormai saldamente concretizzata nelle missioni extraeuropee” (FERLAN, Claudio, “Candidato alle Indie. Eusebio Francesco Chini e le ‘litterae indipetae’ nella Compagnia di Gesù”, in FERLAN, Claudio (a cura di), *Eusebio Francesco Chini e il suo tempo. Una riflessione storica*, Trento 2012, p. 51).

² MALDAVSKY, Aliocha, “Pedir las Indias. Las cartas ‘indipetae’ de los jesuitas europeos, siglos XVI-XVII, ensayo historiográfico”, in *Relaciones* Vol. XXXIII, N. 132 (2012), p. 168.

³ FABRE, Pierre-Antoine, “Un *désir antérieur*. Les premiers jésuites des Philippines et leur *indipetae* (1580-1605)”, in FABRE, Pierre-Antoine e VINCENT, Bernard (a cura di), *Missions Religieuses Modernes. “Notre lieu est le monde”*, Roma 2007, pp. 71-88.

per sua stessa ammissione e “a dir il vero con mia grande confusione, non abbia mai co’ miei portamenti in alcuna maniera corrisposto alla grandezza di tal vocazione”⁴.

Il milanese Maurizio Zaffino confessava al Generale che in lui era “sì ardente il desiderio delle missioni dell’Indie” che da “sempre, fino da Fanciullo quando anche non sapevo cosa si fussero Indie” le aveva agognate. Dopo essere entrato nella Compagnia di Gesù, ancora sentiva “sempre più crescere questa brama d’impiegarmi tutto nelle missioni degl’Infedeli”⁵. Anche il ventiduenne Antonio Calcaterra ammetteva apertamente che era proprio per recarsi oltremare che si era rivolto alla Compagnia di Gesù: gesuita da due anni, da tre “il Signore si compiace chiamarmi nell’Indie”. Questa vocazione si era manifestata un anno prima di farsi gesuita, e “questo fu sempre l’unico motivo per cui anteposi la compagnia ad ogn’altra religione, sperando in questa trovarne col tempo quello che sì ardentemente bramavo”⁶.

Da questa testimonianza emerge molto chiaramente come la Compagnia si fosse fatta, grazie all’efficace propaganda delle *Litterae annuae* in un primo momento e delle specifiche e variegate pubblicazioni poi, una nomea di ordine prettamente missionario, operante in territori nuovi e inesplorati. Chi avesse voluto recarsi lì, quindi, non poteva che vedervi una via preferenziale rispetto ad altre ‘religioni’ (come nel linguaggio dell’epoca si definivano gli ordini regolari).

Girolamo Lombardi nella sua terza *indipeta* ricordava al Generale il desiderio che aveva “con somma avidità fin dalla mia fanciullezza”⁷, ammettendo che era stato proprio “uno de’ primi desiderii che concepissi dopo che hebbi uso di ragione”. L’oggetto delle sue brame era “dare tra barbari la vita per quel Dio che me la diede”. Il gesuita si stava addirittura organizzando autonomamente (“per certo ancor secolare avrei messo in essecutione un tal desiderio”), se non avesse sentito “per fama alcune cose de’ Gesuiti, che mi fecero credere più facile una tale essecutione in questa Religione che altrove”. Da questa riflessione scaturì la decisione “di vestirmi di questo habito, di che mi

⁴ ARSI, *FG* 750, f. 314, Genova 14 gennaio 1716.

⁵ ARSI, *FG* 749, f. 480v, Milano 6 agosto 1692.

⁶ ARSI, *FG* 751, ff. 211, 211v, 211vv, Nizza di Provenza 11 maggio 1722.

⁷ Terza secondo la sua dichiarazione, perché nel *Fondo Gesuitico* se ne è conservata soltanto una.

ritruovo sommamente contento”⁸. Era cioè entrato nella Compagnia anzitutto perché aveva sentito dire che i gesuiti erano *habitué* di viaggi - e martirii, l’altro suo desiderio. Analogamente Domenico Sorrentino scrisse la prima delle sue sei richieste, da Napoli, senza celare le ragioni della sua entrata nell’ordine: “non per altro mi sono affettionato alla Santa Compagnia, che per vederla impegnata di inviare soggetti all’Indie”. Come se il concetto non fosse stato espresso abbastanza chiaramente, ammetteva che,

*prima di conoscere questo zelo sì pretioso nella Religione del Santo Padre, il mio genio non era punto inclinato alla Compagnia, ma tutto il mio cuore s’impegnò a volerla con la sola speranza di poter essere uno di quei fortunati*⁹.

In seguito rinnovò più e più volte la domanda, approfittando anche della circolare del 1722, oppure del fatto che un confratello lo avrebbe potuto portare con sé. Forse fu proprio questo elemento a far decidere per il sì il Generale: è di pochi mesi successiva una sua lettera di ringraziamento¹⁰ per l’ottenimento delle Indie.

Che cosa erano, di preciso, “le Indie” per i gesuiti d’età moderna? Roscioni ritiene che, più che un luogo reale, esse fossero un “paesaggio mentale”¹¹. Le mete desiderate dagli indipeti nelle loro candidature comprendevano l’Estremo oriente e le Americhe anzitutto, ma anche il Vicino oriente o l’Africa¹². Ciò che contava, per loro, era che una volta raggiunte le i ponti con l’Europa venissero recisi per sempre e non vi fossero più contatti con la vecchia vita. Ciò che aveva colpito indelebilmente l’immaginario di moltissimi europei in seguito alle scoperte geografiche d’età moderna era il fatto che, per la prima volta, i cristiani non si contendevano più il mondo con i nemici abituali (ebrei e musulmani), ma erano entrate in gioco nuove popolazioni,

⁸ ARSI, *FG* 751, ff. 299, 299v, Piacenza 20 settembre 1725,

⁹ ARSI, *FG* 750, f. 357, Napoli 9 luglio 1716.

¹⁰ ARSI, *FG* 750, ff. 258, 258v, Napoli 20 luglio 1723.

¹¹ ROSCIONI, Gian Carlo, *Il desiderio delle Indie. Storie, sogni e fughe di giovani gesuiti italiani*, Torino 2001, p. 102.

¹² Per alcuni gesuiti anche le zone afflitte da pestilenze potevano costituire una valida alternativa alle “Indie”: i vertici della Compagnia, però, non erano particolarmente intenzionati a mandare a morte certa i giovani educati a loro spese, tanto più che in Europa il fabbisogno di missionari e insegnanti era costante.

inimmaginate, vissute fino al Quattro e Cinquecento senza conoscere il messaggio cristiano e poi cattolico che ambiva, appunto, a essere universale. Il pensiero di queste genti che morivano senza aver conosciuto la vera fede (così destinandosi alla dannazione) non dava pace ai gesuiti d'Europa e li spingeva a presentare le proprie istanze per salvarne le anime. A queste richieste i superiori e il Generale potevano tentare con ben scarso successo di contrapporre le "Indie di qua", le "nostre Indie": la svolta esistenziale garantita dall'avventuroso viaggio in un territorio sconosciuto e "deserto" (nel senso: privo di cristiani) non era minimamente paragonabile al rimanere sul Continente.

Avere delle preferenze riguardo alla destinazione era ammissibile ma probabilmente alcuni gesuiti credevano che da Roma fosse vista con più favore la "necesaria indiferencia por el destino geográfico"¹³: questa convinzione era, in parte, la causa del "carácter impreciso de la evocación de los lugares de misión por los redactores"¹⁴. Non è certo se, fra coloro che specificavano una meta, si possano trarre delle conclusioni univoche su quale fosse il Paese ritenuto più desiderabile¹⁵.

Si può ritenere che una certa ignoranza geografico-culturale, o quantomeno una consistente vaghezza nelle aspettative, contraddistinguesse la maggior parte delle *litterae indipetae*. In relazione a questo tema Maldavsky nota come esse possano anche aiutare a comprendere di quale entità e qualità fosse la circolazione delle informazioni dalle zone di missione all'Europa in generale, e ai collegi gesuiti in particolare¹⁶. Gli allievi studiavano la geografia delle nuove terre scoperte: dalle preferenze da loro espresse, emergevano alcune conoscenze di base. Al di là di alcuni elementi, tuttavia,

¹³ MALDAVSKY, "Pedir las Indias", p. 166.

¹⁴ *Ibid.*, p. 167.

¹⁵ Sono state eseguite soltanto delle ricerche topograficamente e cronologicamente parziali al riguardo: ad esempio Giovanni Pizzorusso, analizzando le *indipetae* francesi fra 1607 e 1615, conclude che ben 46 candidature su 114 non specificavano la destinazione desiderata. Di coloro che esprimevano una preferenza, 46 indicavano un solo Paese (24 Costantinopoli, 12 le Indie, 8 il Canada, 1 la Grecia, 1 il Perù), altri più d'uno allo stesso tempo. Alcuni precisavano che, per questioni di salute, avrebbe ritenuto più adatti determinati climi (caldi o freddi); altri che, per non essere indotti in tentazione, non avrebbero desiderato essere inviati dove gli indigeni non fossero avvezzi a indossare vestiti.

¹⁶ Maldavsky spiega che le *indipetae* costituiscono "un índice de la circulación y de la apropiación de la información acerca de las zonas de misión y de la experiencia misionera" ("Pedir las Indias", p. 155).

predominava in generale “una gran inconsciencia de la realidad de la misión a la que aspiraban”¹⁷.

La studiosa sottolinea però anche come nel Milanese di primo Seicento (ma anche in altri centri editoriali, come Venezia) molte persone erano nelle condizioni di usufruire di testi (in latino o nel proprio volgare) che descrivevano le nuove scoperte geografiche¹⁸. Ciononostante, sembra verosimile che gli indipeti avessero del loro futuro da missionari un’idea piuttosto vaga. Certamente vi erano allusioni alla matematica nelle richieste di coloro che chiedevano la meta cinese: era diffusa infatti la convinzione che vi venissero inviati solo i missionari più preparati dal punto di vista scientifico e intellettualmente più brillanti. Il nesso Cina/matematica, benché presente in molte *indipetae*, era però basato su un fraintendimento, o meglio su una conoscenza parziale pilotata dalla propaganda gesuita. La Compagnia di Gesù aveva infatti tutto l’interesse a darsi lustro di fronte a benefattori (e detrattori), lasciando intendere che i loro missionari nell’Impero celeste fossero delle menti eccezionali, che operavano insieme ai più alti gradi della corte locale. Sapere che uno dei propri eredi avrebbe partecipato a un’impresa talmente prestigiosa rendeva le famiglie europee meno inclini alle proteste contro la Compagnia.

Per quanto riguarda le Indie occidentali, pare che i gesuiti non fossero molto informati sulla situazione geo-politica: ritenevano però gli indigeni pericolosi, e questo elemento di rischio costituiva per molti di loro un motivo di interesse e in quanto strada che

¹⁷ *Ibid.*.

¹⁸ Maldivsky annovera fra gli autori di questa produzione enciclopedica le lettere dei missionari, i resoconti di Colombo Vespucci e Pigafetta, le opere di Ramusio, la *Brevisima relación de la destrucción de las Indias*, di Las Casas (Roma 1550), *Gli costumi e la usanze dell’Indie occidentali, ovvero Mondo Nuovo* (Venezia 1560) di Joannes Boemus, la *Historia del Mondo Nuovo* (Venezia 1572) di Girolamo Benzoni, la *Historia Natural y moral de las Indias* (Venezia 1596) di José de Acosta, le *Relationi universali* (Milano 1592) di Giovanni Botero (consigliere di Federico Borromeo), la *Historiarum Indicarum* di Pietro Maffei (1588) e altri (MALDIVSKY, Aliocha, “Société urbaine et désir de mission: les ressorts de la mobilité missionnaire jésuite à Milan au début du XVIIe siècle”, in *Revue d’histoire moderne et contemporaine* Vol. 3, N. 56-3 (2009), *passim*). La città di Milano in particolare, dominata all’epoca dagli Asburgo di Spagna (che dal 1580 regnavano anche in Portogallo), godeva di una posizione privilegiata in quanto al centro di una rete di circolazione di saperi piuttosto vasta. La Spagna si faceva latrice di una visione apologetica della conquista per evidenti motivi di opportunità; anche nell’Italia spagnola conseguentemente era diffusa l’esaltazione dell’ideologia imperiale. Le *indipetae* da un lato sembrano riflettere questa idea di missione civilizzatrice globale, dall’altro rivelano anche una certa fascinazione per ciò che era diverso, altro da sé: le mete cinesi e giapponesi anzitutto. L’élite milanese era molto attratta dalle cronache e dai paesi lontani, e alcune famiglie in particolare (i Settala per esempio) costituivano lo *humus* perfetto per scatenare una vocazione missionaria.

garantiva il martirio. La Compagnia di Gesù non poteva assecondare *in toto* manie suicide ma neppure spegnere con un eccesso di realismo i molti entusiasmi giovanili: secondo Maldauskis le lettere dei Procuratori dall’America meridionale esaltavano quindi la barbarie dei selvaggi indios - piuttosto che descrivere i ben meno fascinosi impieghi dei gesuiti nei collegi controllati dagli emissari dell’impero spagnolo. Non è da scartare l’idea che la Compagnia

mantuviera deliberadamente una imagen imprecisa y hasta errónea de sus provincias extraeuropeas, con el fin de fomentar la vocación misionera a través de tópicos capaces de estimularla porque correspondían a las aspiraciones espirituales, y también mundanas, de los candidatos¹⁹.

Si mostrerà nel capitolo 4.1 come il passaggio dei Procuratori fosse senza dubbio responsabile di consistenti boom di candidature: per molti aspetti, gli indipeti italiani di Sei e Settecento si mostravano aggiornati sulle spedizioni oltremare. Marc’Antonio Paola²⁰ mostrava chiaramente, nella sua unica *indipeta*, di possedere una certa cognizione logistico-amministrativa al riguardo, accennando alla “congiuntura di varie Missioni, per quanto sento, così per l’Italia come per l’Indie”. Ciò gli dava il coraggio (“mi prendo l’ardire”) di rinnovare al Generale le sue “replicate istanze che per le dette Missioni ho fatte a Vostra Paternità quando mi ritrovava in Roma, e fuor di Roma ancora per mezzo dell’Assistente di Portogallo”²¹. Benché si trattasse del suo primo (e ultimo) documento scritto, Paola in precedenza aveva preso contatto personalmente con due figure che avevano il potere di volgere le sorti di una candidatura: per lui il documento *indipeta* aveva il solo valore di un nuovo richiamo. Allo stesso modo Domenico Nicolaj scriveva nel maggio del 1716 di aver “inteso” che nel mese di settembre sarebbero partiti “alcuni studenti di cotesta Città, e delle altre Provincie per l’Indie”²², e per questo motivo rinnovava la propria richiesta.

¹⁹ MALDAUSKY, “Pedir las Indias”, pp. 164-165.

²⁰ Registrato nell’elenco alfabetico degli indipeti come Isola, e non presente in quello dei defunti di Fejér.

²¹ ARSI, FG 750, f. 317, Siena 19 febbraio 1716.

²² ARSI, FG 750, f. 343, Napoli 30 maggio 1716. Nicolaj scrisse quattro candidature fra 1716 e 1718, ma il suo nome non figura nel repertorio di Fejér e probabilmente il gesuita non venne mai inviato in missione.

Per quanto riguarda le condizioni di vita concrete della destinazione, anche i candidati italiani di fine Sei e inizi Settecento non sembravano interessati a condividere col Generale informazioni particolareggiate sul contesto storico o geopolitico della terra richiesta. L'ignoranza della situazione svolgeva sicuramente un ruolo fondamentale in questa tendenza ma è probabile che, più in generale, non ritenessero opportuno né necessario accennare a questo genere di dettagli.

Nelle *indipetae* italiane del periodo, quindi, vi sono solo allusioni sporadiche alla missione orientale. A inizio 1695, ad esempio, Attilio Antonio Luci scriveva di aver “li giorni passati inteso sì belle nuove venute dalla Cina, che vi sia libertà di predicar l’Evangelio et fabricar Chiese e Collegii”²³. Il napoletano si riferiva all’editto di Kangxi del 1692: ma è indicativo della difficoltà di circolazione delle informazioni notare che, all’inizio del 1693, il Generale gli avesse risposto che, “per allora, non vi era congiuntura per mandare soggetti alla Cina”. Nonostante le pie speranze cinesi, Luci sarebbe morto dopo tre anni a Napoli²⁴.

Tranne qualche eccezione, fra gli indipeti oggetto della presente trattazione dominava una consistente vaghezza relativamente a ciò che ci si aspettava e ancor prima anche sulla destinazione richiesta. Per fare solo alcuni esempi, Niccolò Longo chiedeva sì il Maduré (in quanto paese in cui gli sarebbe stata garantita una sofferenza maggiore), ma sarebbe stato pronto a una missione sita ovunque: “sia tra gli Eretici, sia tra gli Scismatici, sia tra i Gentili nell’Oriente o nell’Occidente: ecce ego, mitte me”²⁵. Al pari di lui, Emanuel Querini (autore nel 1712 di un’unica *indipeta*) si dichiarava “prontissimo ad andar nell’una e nell’altra India, o ne’ paesi degl’Eretici o nella Tartaria, e ne’ Turchi [...] a spargere i sudori ed anche il sangue”²⁶.

²³ ARSI, *FG* 749, f. 633, Napoli 15 febbraio 1695.

²⁴ FEJÉR, Josephus SJ, *Defuncti secundi saeculi Societatis Jesu. 1641-1740*, Romae 1985, p. 190.

²⁵ ARSI, *FG* 751, ff. 130, 130v, Genova 16 novembre 1721. Longo partì con la 144esima spedizione portoghese nel 1722 (WICKI, Joseph SJ, *Liste der Jesuiten-Indienfahrer 1541-1758*, in *Aufsätze zur Portugiesischen Kulturgeschichte* Vol. 7, 1967, p. 321). Il suo nome non è presente nell’elenco dei defunti né in quello dei gesuiti che raggiunsero la Cina quindi non è noto quale fu la sua fine.

²⁶ ARSI, *FG* 750, f. 285, s.l. 7 agosto 1712. Anche Querini non è registrato fra i defunti della Compagnia e non si conosce il suo destino.

Francesco Corsetti fu autore di alcune *indipetae* fra 1704 e 1705, e di una nuova ondata di candidature fra 1716 e 1718. Il gesuita (il cui destino è ignoto, ma con tutta probabilità non fu quello di missionario oltremare) esprimeva il desiderio che il Generale gli ordinasse di partire,

subito a pie' scalzi senz'alcun viatico per la Germania, indi in Moscovia, indi in Batavia, indi alla Cina; o per qualsivoglia altra parte dell'Indie, o orientali o occidentali, che desideri, e subito mi udirà porre in esecuzione i suoi comandi²⁷.

Salvatore Saverio Marino inoltrò a Roma ben sedici *indipetae* tra 1716 e 1717 e riuscì nell'intento di essere inviato verso Oriente, morendo però in mare nella *Provincia Goana* nel 1734²⁸. In una delle sue petizioni scriveva di provare da anni un solo desiderio, ossia quello di allontanarsi per sempre dalla propria "patria e regno natio, per attendere alla coltura delle anime o in mezzo a' barbari e gentili, o heretici, o Maomettani"²⁹. In una delle lettere successive, il siciliano si focalizzava sulle Filippine, ma si mostrava in verità aperto a qualsiasi necessità: scriveva che se il Generale avesse voluto destinarlo al Giappone "mi notifichi la sua volontà con minimo segno che io, in mancanza di barche, a nuoto mi porterò in quelle isole". Se da Roma lo volevano mandare ad "addottrinare fanciulli nelle più infime scuole di grammatica, lo farò"; ancora, se era destinato a impegnarsi "ne' ministeri de fratelli coadiutori, io stimerò somma somma mia fortuna il servire la Compagnia in questo stato, facendo la volontà di Dio"³⁰.

Da questa breve rassegna di testimonianze, emerge quale era in realtà l'elemento più significativo nelle *litterae indipetae* ossia non una presenza, ma proprio un'assenza: quella di ogni circostanziato riferimento alla realtà dove il candidato chiedeva con tutte le sue forze di essere inviato.

²⁷ ARSI, *FG* 750, f. 308, Firenze 9 maggio 1715.

²⁸ Salvatore Saverio Marini (a meno che non si tratti di un omonimo) morì il 19 aprile 1734 "in mari" (FEJÉR, *Defuncti secundi saeculi*, p. 235).

²⁹ ARSI, *FG* 750, f. 358, Palermo 20 luglio 1716.

³⁰ ARSI, *FG* 750, ff. 422, 422v, Palermo 8 gennaio 1717.

3.2. Preferenza per le Indie orientali? Alcune statistiche

Per la presente tesi di dottorato sono state esaminate le *indipetae* scritte fra 1687 e 1730 dai membri dell'Assistenza italiana e contenute nel *Fondo Gesuitico* 749, 750 e 751³¹: esse ammontano a 1565 unità circa³². Il 38% di esse fu inviato da membri della *Provincia Sicula*, il 27% dalla *Neapolitana*, il 25% dalla *Mediolanensis* e l'11% dalla *Romana*³³.

Si sono attentamente analizzate tutte le *indipetae* che richiedevano la destinazione orientale, in generale o specificando con più precisione il Paese prediletto del candidato. Nel *Fondo Gesuitico* 749, 750 e 751, fra le 1565 circa *indipetae*, mostrarono interesse per le Indie orientali, in generale o in particolare, 144 lettere ossia il 9,2%.

Nel dettaglio, chiesero espressamente³⁴:

- Filippine: 41 *indipetae*
- Cina: 38
- “Indie orientali”, “qualche angolo dell'Oriente”, “Asia” e simili: 36
- Giappone: 20
- Malabar: 5

³¹ Anna Rita Capoccia ha studiato le *indipetae* scritte fra 1676 e 1770 giungendo a risultati parzialmente diversi dai nostri. Nel *Fondo Gesuitico* 750 e 751 vi sono secondo la studiosa 973 *indipetae*, delle quali 167 specificano una destinazione prediletta del redattore (CAPOCCIA, Anna Rita, “Le destin des Indipetae au-delà du XVI siècle”, in FABRE, Pierre-Antoine e VINCENT, Bernard (a cura di), *Missions Religieuses Modernes. “Notre lieu est le monde”*, Roma 2007, pp. 89-110, p. 92). La studiosa stima che le preferenze espresse in queste 167 *indipetae* non generiche siano state: 41 Filippine, 31 Cina, 23 Messico, 14 Chile, 10 Paraguay, 7 Giappone, 5 Maragnone, 5 California, 4 Tunisi, 3 Brasile, 3 America, 2 Madurai, 2 Tibet, 1 Etiopia, 1 Africa, 1 “Montalibano”, 1 Argentina, 1 Palestina, 1 Turchia, 1 Dalmazia, 1 Grecia, 1 Madagascar, 1 Zante, 1 Tonchino, 1 “Barbaria”.

³² C'è da precisare a fini statistici, peraltro, che esistono solo due *indipetae* in ARSI datate successivamente al 1730: una risalente al 1744 e una al 1770. Ciò è dovuto, probabilmente, a questioni di conservazione archivistica. In realtà quindi fino al 1730 è possibile trarre alcune conclusioni statistiche di un certo valore (per quanto per alcuni anni non vi siano che pochissime unità o nessuna petizione), ma in seguito non più.

³³ Come già notato nel capitolo 4.2.. Alcune epistole sono senza datazione topica ed è quindi impossibile risalire al loro luogo di redazione; altre sono state inserite nel *Fondo Gesuitico* benché provenienti dalla *Provincia Veneta*. Soltanto 35 di queste 1565 *indipetae* appartengono tuttavia a una di queste due categorie e non inficiano quindi l'esattezza di queste statistiche.

³⁴ Cfr. grafici in Appendice.

- Tibet: 4
- Maduré: 4
- Goa: 1
- Tunchino (Vietnam): 1

Per questa statistica, anzitutto, si sono esaminate le candidature e non i candidati, quindi è possibile che a chiedere una determinata destinazione fosse più volte uno stesso indipeta. Si consideri inoltre che alcuni anelavano insieme sia alla Cina sia al Giappone (in caso di molteplici preferenze si è assegnato un punto a tutte le destinazioni nominate), oppure richiedevano le Filippine per passare in seguito al Giappone o alla Cina. Altri candidati pregavano di essere inviati nei medesimi luoghi verso i quali i loro compagni stavano partendo; è possibile talora risalire a quale fosse la destinazione delle spedizioni “del momento”, e le missioni dell’America centrale e delle Filippine erano le più frequenti catalizzatrici di interessi.

Spesso le *indipetae* mostravano candidati dapprima indifferenti rispetto alle destinazioni, ma che successivamente esprimevano preferenze che qui sono state tenute in considerazione.

Emerge da questa statistica la preponderanza della scelta filippina (41 unità): non è certo che essa fosse legata a una particolare affezione per questo territorio della corona spagnola. Le Filippine attraevano tanti indipeti per due motivi particolari, per loro stessa ammissione: la loro accessibilità immediata (nel caso di spedizioni imminenti) e la vicinanza con la Cina e il Giappone. Casi come questi mostrano che gli indipeti erano spesso ben informati e aggiornati sulla logistica di invio missionario, e nel corso di alcuni anni la meta filippina diventava estremamente popolare perché a essi era noto il passaggio dei Procuratori in cerca di “operarii” per quelle zone. Questo elemento veniva richiamato esplicitamente in molte candidature, e in numero altrettanto significativo era probabilmente taciuto ma noto. In particolare nelle annate del 1704, del 1717 e del

1728-9 l'attenzione degli indipeti era tutta rivolta alle Filippine³⁵ perché essi sapevano che, se fossero riusciti ad aggregarsi alla spedizione che era in corso di allestimento, sarebbero salpati senza dover subire ulteriori frustranti attese, e in un secondo momento avrebbero eventualmente potuto rivolgersi ai Paesi circostanti.

La Cina e le Indie orientali non si attestano numericamente molto sotto, con 38 e 36 preferenze. È molto probabile peraltro che con formule come "l'Oriente" si intendessero spesso l'Impero cinese oppure le Filippine. La Cina, anche nei complicati anni della questione dei riti, era una destinazione sempre presente nei sogni di gloria evangelica degli indipeti.

La propaganda della Compagnia aveva un'efficacia notevole e duratura, che viene confermata anche dal fatto che, in questa graduatoria, il Giappone continuasse a costituire una terra di missione desiderabile molti decenni dopo la sua chiusura³⁶, con 20 preferenze espresse.

Le altre destinazioni orientali esplicitamente citate sono il Malabar, il Tibet e Maduré quasi a parimerito, e infine l'attuale Vietnam e Goa.

Per quanto concerne infine le Indie occidentali, non è stata fatta in questa sede di ricerca una approfondita analisi di tutte le *indipetae* fra 1687 e 1730 che le nominassero. Una stima basata su centinaia di candidature induce a ritenere che le mete più apprezzate fossero, in ordine di importanza: Messico, Cile, Paraguay, America/Indie occidentali/"Nuovo Mondo", Maragnone, California, Quito, "Nuovo Regno" e Brasile.

Infine, altre destinazioni che comparirono sporadicamente nelle *indipetae* di quel trentennio furono: Tunisi, Italia, "Montalibano", Palestina, Dalmazia, Corsica, zone di pestilenza in India o in Francia, Inghilterra, Zante, Grecia.

Ciò detto, non vi è dubbio che le generiche "Indie" fossero la destinazione più diffusamente richiesta. L'indifferenza e la sottomissione richiesta a ogni indipeta

³⁵ La preferenza filippina segue questa linea evolutiva: 6 richieste nel 1704, 2 nel 1705, 4 nel 1706, 1 nel 1707. Le richieste riprendevano nel 1717 (6), scomparivano fino al 1725 (1), 1727 (1) e infine risalivano nel 1728 (10) e 1729 (8). Oltre a ciò, molte richieste vertevano genericamente intorno alle "Indie orientali" o talora neppure esprimevano una preferenza, ma molto probabilmente si riferivano proprio alle Filippine perché gli indipeti sapevano che si stava preparando una spedizione in quella direzione.

³⁶ Come si vedrà nel capitolo 3.2..

prendeva forma *anche* in questa negazione della propria volontà espressa dagli indipeti italiani di fine Sei e inizio Settecento.

Benché non esistano ancora statistiche che abbiano preso in considerazione il luogo di redazione delle *indipetae* e la preferenza in esse espressa su scala globale, si può ipotizzare che vi fosse un certo legame tra la nazionalità degli indipeti e la preferenza espressa nelle candidature. I francesi, come è naturale, erano votati spesso (ma non esclusivamente) ai Paesi controllati dalla propria monarchia, come la Nuova Francia o le Antille francesi; gli spagnoli similmente alle Americhe. Sembra che gli italiani e i francesi dalla fine del Seicento amassero la destinazione estremo-orientale, e per raggiungerla come si è notato chiedevano talora di essere inviati nelle Filippine - che però erano un possedimento spagnolo. È tuttavia prematuro e impossibile, allo stato attuale, trarre delle conclusioni valide per tutte le migliaia di *indipetae* conservate a Roma.

Fra le petizioni italiane di fine Sei e inizi Settecento si è scelto di concentrarsi su coloro che espressero una predilezione per la missione estremo-orientale. Sembra intuibile in molti altri la stessa preferenza, ma essa era tendenzialmente mascherata e le formule erano piuttosto neutre, come ad esempio la confessione del desiderio di “qualche angolo dell’Oriente” espressa da Giuseppe Paternò nel 1692³⁷. Tomaso de Domenicis scriveva nel 1714, nella sua unica candidatura, di desiderare da sempre le “missioni orientali, per andar alle quali io entrai nella Religione, et in essa vivendo sempre più mi sono sentito eccitato ad esse”³⁸. In maniera analoga, Antonio Trigonas rinnovava la sua candidatura in occasione dell’invio di alcuni compagni di collegio, proclamando indifferenza relativamente alla meta ma confessando: “devo però, per ubbidire al mio Confessore, sinceramente manifestarle di aver avuto un non so che d’inclinazione a portar la fede nelle Isole del Giappone, se pur ivi è permesso l’entrarvi”³⁹. Benché la Cina fosse al

³⁷ ARSI, *FG* 749, f. 445v, Palermo 6 gennaio 1692. Paternò scrisse nove *indipetae* tra 1685 e 1693, ma morì nella natia Sicilia nel 1726 (FEJÉR, *Defuncti secundi saeculi*, p. 85).

³⁸ ARSI, *FG* 750, ff. 294, 294v, Collegio Germanico 19 luglio 1714. Non è noto che cosa accadde al gesuita.

³⁹ ARSI, *FG* 750, f. 452, Palermo 5 marzo 1717.

centro dei desideri di molti gesuiti, talora veniva richiesta come destinazione provvisoria in attesa di passare al più attraente (nonché impossibile) Giappone: il già citato Francesco Corsetti implorava il Generale di esservi inviato “per poi subito passarvene al Giappone, quando Sua Maestà si degnerà di farvi penetrare la Santa Fede”⁴⁰.

Poteva anche accadere che un indipeta chiedesse di essere inviato dappertutto, fuorché in Cina: Giuseppe Maria Langoschi motivava questa insolita richiesta con un consiglio ricevuto dal padre spirituale. Questi, pur appoggiandone la candidatura lo aveva avvertito: “però Vostra Reverenza procuri di non andare alla Cina; perché quanto sarà ottimo per ogn'altra parte, altrettanto non è buono per la Cina”⁴¹. Langoschi se ne stupì un po', tanto più che “non eravi affatto umana sperienza dell'esser mio, non essendo mai convissuti assieme”, ma ciononostante ritenne ugualmente opportuno riferirlo al Generale. Quale possa essere stata la ragione di questa raccomandazione è purtroppo ignoto, ma di certo Langoschi non ebbe difficoltà a essere accontentato: morì a Lecce sei anni dopo⁴².

L'unico indipeta italiano del periodo che esternò le sue aspettative (e comunque in termini piuttosto generici) sulla missione cinese fu il romano Giulio Gori⁴³. Immaginando che il Generale gli avrebbe obiettato che desiderava recarsi missionario in tale Impero perché era “il mondo” a instillargli questa idea, dichiarava che “il mondo suole ingannare et adescare con tre sole cose: Ricchezze, Onori e Piaceri”⁴⁴. In Cina non si sarebbero certo trovati i primi due, mentre per quanto riguardava i piaceri Gori si lanciava nella descrizione di quello che si aspettava sarebbero stati il viaggio e la permanenza dall'altra parte del mondo. Anzitutto, già la traversata sarebbe stata piena di sofferenze perché

⁴⁰ ARSI, *FG* 750, f. 174, Collegio Romano 15 agosto 1704.

⁴¹ ARSI, *FG* 751, ff. 256, 256v, Napoli 20 marzo 1723. La sottolineatura è presente nell'originale a indicare un discorso diretto.

⁴² Lecce si trovava all'interno della *Provincia Neapolitana* (FEJÉR, *Defuncti secundi saeculi*, p. 115).

⁴³ La sua vicenda di indipeta verrà sintetizzata poco oltre, nel cap. 3.2.1..

⁴⁴ ARSI, *FG* 750, ff. 89, 89a, 89b, 89bv, 89c, 89d, 89e, 89ev, Roma 2 dicembre 1704.

certo è che bisogna aspettarsi una navigazione assai humiliante, sempre con ciurmaglia che continuamente caricano di ingiurie, strapazzi e villanie, e bisogna per questo stesso servirli e far lo schiavo a tutti.

Una volta giunti a destinazione, bisognava poi “starsene molto tempo in casa, e per non starvi otioso scopare, fare il quoco et altre cose simili che l’uomo mondano non reputa per onore”. Gori concludeva che anzi, proprio il “misero e miserabilissimo onore” aveva trattenuto molte persone troppo orgogliose e ambiziose dal presentare la propria istanza di missione a Roma.

Una sofferenza aggiuntiva elencata da Gori era il fatto che un uomo, deciso a farsi gesuita, già così rinunciava a “tutti i piaceri secolareschi”. Se, entrato nella Compagnia di Gesù, chiedeva la missione, ancor più era sicuro che avrebbe dovuto abbandonare “tutte le ricreazioni permesse e dovute ai religiosi qui in europa” e perdendo inoltre “qualche agio e commodità” aggiuntivo.

Infine, anche i piaceri del corpo erano qualcosa che un missionario in Cina avrebbe dovuto scordare perché era certo che,

alla carne [...] non gusta gran cosa né degli incomodi, patimenti sommi della navigazione, né di quelli molto maggiori che portan seco un clima diverso, diversi cibi et il doversi assuefare a diversi costumi.

Quest’ultima annotazione venne aggiunta su un pezzo di carta e incollata in seguito alla sua missiva: che gli sembrasse una dimenticanza troppo rilevante nella sua precedente versione?

La situazione giapponese era sicuramente impossibile come orizzonte reale di un invio missionario della Compagnia nel Sei e Settecento. Con la cacciata di tutti gli stranieri dal Giappone, che ebbe luogo nel 1639, il Paese divenne una meta non più praticabile per l’evangelizzazione: eppure, ciononostante, quasi cent’anni dopo v’era ancora chi chiedeva proprio quella destinazione. In particolare, sembra emergere l’ipotesi che in alcuni collegi (soprattutto nel Sud) si potessero essere diffuse delle dicerie ottimiste sul fatto che il Sol Levante si stesse per riaprire agli stranieri.

Ciò accadde in corrispondenza dell'avventura suicida di Giovanni Battista Sidotti⁴⁵ (Palermo 1668 – Edo 1715), un siciliano che vi si recò espressamente per morirvi martire. Sidotti approfittò dell'occasione offerta da una spedizione (1702) di cui faceva parte il legato papale Charles de Tournon; una volta arrivato in Asia, si imbarcò da Manila in solitaria verso l'estremo sud del Giappone.

Proprio in quegli anni il religioso (era un prete secolare) veniva citato per nome in alcune *indipetae*, oppure più vagamente si accennava alla sua impresa. In realtà questa non diede alcun apporto concreto alla causa cristiana, come era prevedibile: appena Sidotti sbarcò a Yakushima (1708) venne catturato, portato a Nagasaki e quindi a Edo, dove venne interrogato dallo studioso neoconfuciano Arai Hakuseki (1657-1715), intellettuale aperto e curioso, che cercò di discutere con lui e ricavare quante più informazioni possibili sull'Europa⁴⁶.

Sidotti alloggiava nella cosiddetta “Kirishitan yashiki” di Koishikawa, ossia il luogo dove venivano rinchiusi forzatamente i cristiani: i due ebbero modo di parlarsi in tre occasioni, fra il dicembre del 1709 e il gennaio dell'anno successivo. Nel giro di

⁴⁵ Su di lui non esiste bibliografia recente scientificamente attendibile. C'è una brevissima voce a lui dedicata nell'*Enciclopedia Treccani* online [<http://www.treccani.it/enciclopedia/giovanni-battista-sidotti/>]; inoltre si accenna a lui nel DBI alle voci di altri religiosi come Tournon [a cura di DI FIORE, Giacomo, *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma 1960-, Vol. 67 (2006) o online [http://www.treccani.it/enciclopedia/maillard-de-tournon-carlo-tommaso_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/maillard-de-tournon-carlo-tommaso_(Dizionario-Biografico)/)], consultati l'8 settembre 2017]. Qui si riporta che Sidotti prese parte alla spedizione partita da Roma il 4 luglio 1702, che aveva l'obiettivo di portare all'imperatore cinese Kangxi dei doni da parte del papa. Di questo gruppo facevano parte varie personalità: oltre a Tournon e a Sidotti, erano presenti religiosi e laici (un medico, un cuoco, un chirurgo). Tratta lo scambio di opinione Sidotti-Hakuseki l'articolo di TOLLINI, Aldo, “L'ultimo missionario in Giappone: Giovanni Battista Sidotti”, in TAMBURELLO, Alfredo (a cura di), *Italia - Giappone. 450 anni* Vol. I, Roma-Napoli 2003, pp. 66-73, basato soprattutto sulla testimonianza del filosofo giapponese. Della vicenda Sidotti accennano molto brevemente anche TUCKER, John A., “Arai Hakuseki (1657-1725)”, in HEISIG, James, KASULIS, Thomas P., MARALDOS, John C., *Japanese Philosophy. A Sourcebook*, Hawaii 2011, pp. 387-392; BOSCARO, Adriana, *Ventura e sventura dei gesuiti in Giappone (1549 – 1639)*, Venezia 2008, p. 17; ROSS, Andrew C., *A Vision Betrayed. The Jesuits in Japan and China, 1542-1742*, New York 1994, pp. 109-110.

⁴⁶ Sidotti e il suo interlocutore ebbero interessanti discussioni e i resoconti di queste vennero pubblicati da Hakuseki nel 1715 nel *Seiyō Kibun (Cose sentite sull'Occidente)*. Nonostante le difficoltà di comunicazione, questi dialoghi garantirono una certa circolazione di informazioni. A Sidotti va riconosciuto il merito di aver fornito nuova linfa alle ricerche geografiche e scientifiche giapponesi (che in quegli anni si trovavano a un punto morto), ribadendo la sfericità della terra (concetto non ignoto ai giapponesi, ma che la scuola neoconfuciana locale tendeva a contrastare) e dando generiche nozioni sul suo continente d'origine. Le loro conversazioni non ignorarono la tematica religiosa: il cristianesimo, all'inizio del Settecento, non era più considerato in Giappone pubblicamente pericoloso come qualche decennio prima; ciononostante era ancora un argomento scottante. Hakuseki non ne era digiuno e anzi era curioso di carpire ulteriori notizie direttamente da un cristiano. Sidotti gli sintetizzò le vicende di Antico e Nuovo testamento, la nascita di Gesù Cristo, la diffusione della sua religione e la situazione contemporanea in Europa.

qualche tempo (ottobre 1715) Sidotti morì in prigione, non senza aver prima (secondo la *vulgata* della Compagnia) convertito i suoi due carcerieri. Hakuseki annotò nel dettaglio queste conversazioni, che però erano anzitutto ostacolate dalla mancanza di una lingua in comune. Sidotti probabilmente aveva cercato di studiare un po' di giapponese prima dello sbarco e aveva con sé un dizionario latino-portoghese, inoltre ad affiancare Arai c'erano due interpreti olandesi: ma ciò non era sufficiente a garantire una reciproca comprensione.

Se Sidotti da un lato non ottenne i risultati sperati per la causa (non recuperando le simpatie giapponesi al cristianesimo), dall'altro ebbe il merito di “chiudere un'epoca di contatti e di scambi, tra due culture profondamente diverse [...] egli anche simbolicamente rappresenta la conclusione di oltre un secolo di contatti, ma anche di scontri e incomprensioni”⁴⁷. Ad alcuni degli autori delle candidature italiane di fine Sei e inizio Settecento, però, evidentemente la sua azione sconsiderata non rimase sconosciuta⁴⁸, e riaccese in essi la speranza di potersi recare in Giappone per riprendere nell'opera di evangelizzazione lasciata da lui interrotta qualche decennio prima.

Ancora prima, mentre Sidotti stava progettando la sua impresa suicida, Antoni(n)o Finocchio scriveva dalla Sicilia di sentirsi da molto tempo (benché questa sia la sua prima e unica *indipeta*) invitato da Dio “a navigar al Giappone”⁴⁹. Poiché era consapevole che “la siepe di quella vigna” era “impenetrabile”, pianificava di sostare a Macao e “quasi pronto al viaggio, per quando si compiacesse il Supremo Monarca rompere col sangue dell'Agnello le chiuse porte diamantine di quel vastissimo Imperio”. Consultatosi con un superiore, a entrambi il desiderio era sembrato giusto e

⁴⁷ TOLLINI, “L'ultimo missionario in Giappone”, p. 72.

⁴⁸ Non è chiaro tramite quale canale gli *indipeti* ne erano informati, ma alcuni di loro lo menzionavano per nome quindi non c'è possibilità di dubitarne. L'origine siciliana di Sidotti e degli *indipeti* che vi accennavano ci fa ipotizzare che si trattasse di una conoscenza personale o trasmessa oralmente. La bibliografia su Sidotti è purtroppo molto parziale e lacunosa; si consideri anche che non era un gesuita e la sua impresa non venne avallata, quindi probabilmente neppure propagandata, come un successo missionario dalla Compagnia di Gesù. Si trattò piuttosto di un avventuriero in solitaria: Stefano Carrer in un articolo per il *Sole24ore* scriveva addirittura che dopo la sua morte (1714 circa) “per un secolo e mezzo non si seppe niente della sorte del missionario”, ricordando come il suo nome sarebbe anzi “stato dimenticato – in quanto sparito nel nulla – se a metà Ottocento non fossero stati ritrovati i manoscritti di Arai [Hakuseki]”, che però ne trattò la vicenda da una prospettiva giapponese [<http://mobile.ilsole24ore.com/solemobile/main/art/cultura/2015-07-12/sidotti-l-ultimo-missionario-081443.shtml?uuid=ACnSQGQ>, consultato l'8 settembre 2017].

⁴⁹ ARSI, *FG* 750, f. 41, Messina 23 gennaio 1698.

avevano di comune accordo deciso di inoltrare la richiesta al Generale – benché, apparentemente, senza esito⁵⁰. Forse proprio l’ambiente siciliano costituiva un terreno fertile per sognare una riapertura del Sol Levante?

Sette anni dopo, il ventiquattrenne Tomaso Macchia implorava (*una tantum*) il Generale di inviargli in Giappone affermando che si era recentemente “aperta la porta, già da tanto tempo chiusa, alla vera Fede, e l’Imperatore di quel regno ha chiesto nostri missionarii per la Conversione di quelle genti”⁵¹. Gli sarebbe piaciuto avere “l’avventurata sorte d’essere annoverato nel numero felicissimo di quelli che dovranno passare alla Conversione di quei popoli Giapponesi”. Anche di lui non è dato sapere quale sia stata la fine, né se morì da gesuita.

La lettera di Macchia risaliva al 1705: Sidotti era partito dalla Sicilia nel 1702 e l’editto di Kangxi risaliva al 1692; benché nominasse esplicitamente il Giappone, non è improbabile che Macchia si confondesse con l’Impero cinese. Il Giappone era retto formalmente da un imperatore fin dalla sua fondazione, ma la sua figura non aveva all’epoca alcuna importanza politica e i gesuiti non vi erano peraltro mai entrati in contatto.

Nello stesso anno e sempre da Salerno, Casimiro Muscento⁵² si candidava, nella sua unica richiesta, per il Giappone “quando sia vera la nuova qui giunta esservi apertura” per esso⁵³. È evidente che i due gesuiti si conoscevano e in qualche modo erano entrati in possesso di questa erronea informazione, ma non è purtroppo semplice capire come. Di certo, Muscento non ebbe maggiore fortuna del suo confratello e nel 1725 spirò nella ben poco giapponese Napoli⁵⁴.

⁵⁰ Finocchio non venne inviato in Oriente con le navi del Padroado e il suo nome non figura neppure nei defunti della Compagnia.

⁵¹ ARSI, *FG* 750, f. 223, Salerno 9 ottobre 1705.

⁵² Il suo cognome è riportato nel registro cronologico delle *indipetae* come Muscattulo e come Muscettulo nell’elenco dei defunti di Fejér.

⁵³ ARSI, *FG* 750, ff. 225, 225v, Salerno 14 ottobre 1705.

⁵⁴ FEJÉR, *Defuncti secundi saeculi*, p. 350.

Sette anni dopo e dalla Provincia Romana, Ippolito Desideri⁵⁵ non richiedeva esclusivamente il Giappone ma vi accennava più volte e scriveva di sentirsi lì chiamato da Francesco Saverio. Nel suo caso lo stimolo gli giungeva da una particolare ricorrenza: “già in questo anno 1712 ricorre l’anno centesimo da che l’empietà nel 1612 cominciò ad esercitare i primi suoi sforzi per iscacciar dal Giappone la Santa Fede di Gesù”⁵⁶. Retoricamente, Desideri lamentava come fosse “già per lo spazio di 100 anni l’empietà averà fatto tanto per isbandire di là il sacro Evangelio” e implorava il Generale di concedergli “la facoltà sospiratissima d’inviarmi a quelle Parti”. Se non proprio il Sol Levante, sappiamo che Desideri ebbe la sua destinazione orientale e di lì a breve partì per il Tibet.

L’impresa di Sidotti però non era rimasta nell’ombra neanche una volta giunta alla sua conclusione (era morto nel 1715): il siciliano Martino d’Andrea informava il Generale, in una delle sue sette *indipetae* (1716-1718) che era “capitata qui notitia d’esser già entrato nel Giappone Nostro Signor Sidoti con due nostri francesi, e che habbiano ivi ottenuta licenza di spargere il seme evangelico a quelle genti”⁵⁷. Uno dei francesi poteva essere il legato pontificio (1701-1705) Tournon, torinese: che però difficilmente un gesuita avrebbe definito uno dei “nostri”, in quanto era al contrario irriducibile avversario della Compagnia nella controversia dei riti. L’esplicito accenno a Sidotti come figura conosciuta (viene definito “nostro”, per quanto non fosse un gesuita⁵⁸) rende però improbabile che de Martino si confondesse con la Cina. Il mistero rimane ed è forse spiegabile col fatto che, in mancanza di notizie certe da parte di Sidotti, che restò incarcerato in Giappone circa cinque anni, la propaganda della

⁵⁵ Su Desideri e la sua attività in Tibet, si veda la biografia di BARGIACCHI, Enzo Gualtiero: *Un ponte fra due culture. Ippolito Desideri SJ (1684-1733). Breve biografia*, Firenze 2008; Id., “Sulle orme di Ippolito Desideri. Primo confronto Occidente e Tibet” in *Dharma* a.VI, N. 25 (2007), pp. 76-85; SWEET, Michael J., in “Desperately Seeking Capuchins: Manoel Freyre’s *Report on the Tibets and their Routes (Tibetorum ac eorum Relatio Viarum)* and the Desideri Mission to Tibet”, in *Journal of the International Association of Tibetan Studies* N. 2 (2006), pp. 1-33. Si veda inoltre la sua voce sul *Dizionario Biografico degli Italiani*, a cura di P. Tacchi Venturi [[http://www.treccani.it/enciclopedia/ippolito-desideri_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/ippolito-desideri_(Dizionario-Biografico)/)] e il sito internet a lui dedicato [www.ippolito-desideri.net, consultati l’8 settembre 2017].

⁵⁶ ARSI, FG 750, ff. 283, 283v, 283vv, 283vvv, Roma 14 agosto 1712.

⁵⁷ ARSI, FG 750, f. 399, Modica 20 ottobre 1716.

⁵⁸ Molte delle fonti, anche contemporanee, che accennano all’impresa di Sidotti lo descrivono come un gesuita ma come già sottolineato si tratta di un’imprecisione.

Compagnia preferisse diffondere (o lasciare intuire) notizie estremamente positive anziché tendere al pessimismo.

Negli stessi anni, Salvatore Saverio Marini richiedeva in una delle sue sedici (scritte tra 1716 e 1717) candidature di essere destinato alle Filippine, in occasione del passaggio del loro Procuratore in cerca di nuove reclute. La sua più intima speranza, però, era il Sol Levante: se il Generale avesse voluto inviarlo là, si proclamava pronto a recarvisi ad ogni “minimo segno” e persino “a nuoto”⁵⁹. Data l'impraticabilità della missione giapponese, suscita una certa curiosità il fatto che sul *verso* dell'epistola venisse presa nota di questa preferenza. Ciò spinge a ritenere che forse anche la segretaria romana, in quegli anni, fosse possibilista sul buon esito dell'impresa di Sidotti.

È rinvenibile un ultimo accenno a queste presunte aperture giapponesi una dozzina d'anni dopo, nell'*indipeta* di Giuseppe Saverio Alagna (che ne scrisse in totale quattro fra 1728 e 1729). Anch'egli siciliano, si dichiarava votato “specialmente per le Filippine e Cina, in veduta al Giappone ove mi sento pure affezionato”, e si domandava retoricamente: “chi sa se è vicino il tempo da compirsi le misericordie divine rivelate, come ho udito, a sensi suoi, su quelle Isole?”⁶⁰.

Queste pie illusioni potrebbero far pensare, per la loro concentrazione cronologica e topografica, a una diceria che avallasse l'ipotesi di una riapertura del Giappone; questa notizia si sarebbe diffusa soprattutto nel Sud dell'Assistenza italiana, intorno alla fine del Sei e l'inizio del Settecento. Anche se a questo stadio della ricerca non è semplice capire in che cosa queste voci consistessero precisamente, né da quali circostanze scaturirono, esse costituiscono una curiosa testimonianza del fascino che riusciva a suscitare, a un secolo dalla sua totale chiusura agli stranieri, un Paese come il Sol Levante.

Nella presente lettura selettiva delle candidature per la missione oltremare, non ci si è volutamente soffermati su coloro che esplicitavano una preferenza per le Americhe. In generale però, sembra verosimile che per alcuni richiedenti anche le Indie

⁵⁹ ARSI, *FG* 750, ff. 422, 422v, Palermo 8 gennaio 1717.

⁶⁰ ARSI, *FG* 751, ff. 371, 371v, Palermo 10 febbraio 1729.

occidentali costituissero un ripiego (per quanto non deludente quanto le Indie di qua) rispetto a quanto desiderato più intimamente: il sopra citato Alagna, ad esempio, redasse quattro *indipetae*, per tre volte chiedendo di essere destinato alla Cina, al Giappone o alle Filippine. Il Generale, però, lo assegnò alla missione del Messico: il gesuita nella lettera di ringraziamento sottolineò la propria gioia proprio perché sarebbe partito “sicuro con ciò di far puramente l’obbedienza, senza alcuna inclinazione della mia volontà, come sarebbe stato se Vostra Paternità mi avesse designato all’Oriente”⁶¹.

Anche Pietro Giuseppe Milanese aveva ricevuto la licenza per le Indie occidentali, ma chiedeva che la destinazione venisse mutata per un motivo ben preciso. La partenza prossima per il Quito lo aveva inquietato e si era consultato a proposito col suo Padre spirituale prima di scrivere al Generale chiedendo un cambio con le Filippine. La ragione di questa richiesta era “l’aver inteso che la maggior parte di que’ popoli del Quito vadano ignudi, il che non poca pena [h]a arrecata al mio spirito [...] timore, il quale proviene dalla paura di macchiare la mia purità”⁶². Benché il suo Padre spirituale gli avesse garantito che non aveva nulla da temere e che il Generale ben sapeva a cosa lo mandava incontro, Milanese avrebbe preferito, sperando “di non doverla mai in nulla macchiarla [la propria ‘purità’], ma per sicurezza maggiore” di essere re-diretto alla missione orientale. Il milanese si dichiarava comunque pronto a recarsi ovunque, anche al Quito, purché il Generale lo avesse prima rassicurato al riguardo; non è noto se sia mai stato inviato in missione né dove sia deceduto.

Se le Indie occidentali sembravano non entusiasmare alcuni gesuiti che esplicitamente bramavano le missioni asiatiche, le “Indie di qua” erano per tutti lo spauracchio maggiore. Ferlan conferma che la politica di dirigere l’entusiasmo degli indipeti dalle Indie reali a quelle interne faceva sì che

⁶¹ ARSI, *FG* 751, ff. 393, 393v, Palermo 23 luglio 1729. Di Alagna non è presente la data di morte nel repertorio di Fejér ma da un testo a stampa ottocentesco si apprende che effettivamente partì per le Indie occidentali (DI MARZO, Gioacchino, *Diari della città di Palermo dal secolo XVI al XIX*, Palermo 1871, p. 152).

⁶² ARSI, *FG* 751, ff. 395, 395v, Milano 27 luglio 1729.

i candidati alle missioni d'oltremare, generalmente, ricevessero senza entusiasmo la destinazione europea, talvolta con delusione, talaltra addirittura con fastidio o con l'esplicita speranza che essere inviati alle campagne europee potesse essere un preludio al raggiungimento delle 'vere' Indie⁶³.

A supporto di questa tesi lo storico riporta la vicenda di due gesuiti tedeschi del Seicento che, nelle loro epistole, manifestarono piuttosto apertamente disprezzo per le destinazioni europee cui si trovarono per così dire condannati⁶⁴: alle loro insofferenze il Generale rispondeva, come da tradizione, che anche in Europa era possibile e doveroso ravvisare le "Indie".

In effetti, gli incarichi di alcune missioni italiane non differivano molto da quelli solo apparentemente più esotici che c'erano oltremare. Guerra nota, relativamente ai primi missionari gesuiti (e in generale di altri ordini), che i loro obiettivi principali erano tre: "controllo, prima alfabetizzazione, educazione (e/o rieducazione) religiosa"⁶⁵. I membri della Compagnia di Gesù che si trovarono a operare nelle zone di campagna e meno sviluppate dell'*Assistentia Italiae* presto si accorsero che necessitavano di una (ri)educazione religiosa quasi *ex novo* anche gli abitanti di zone in teoria evangelizzate da secoli, ma nelle quali in realtà il cristianesimo era frammisto ad altre variegate credenze e non praticato secondo i dettami postconciliari. Non solo eretici e infedeli, dunque, rientravano nel loro campo di interesse ma le stesse persone che vivevano teoricamente in seno alla Chiesa cattolica romana.

Fra gli indipeti oggetto di questa tesi, non mancano esempi di gesuiti che avevano sì accettato una missione nelle "Indie di qua", ma continuavano periodicamente a inoltrare nuove candidature al Generale per essere indirizzati ben più lontano. Questi missionari italiani con un sogno indiano ancora acceso spesso gli rammentavano con quanta pazienza e abnegazione avessero accettato l'attuale incarico,

⁶³ Lo storico si riferisce allo specifico caso di Claudio Acquaviva, ma riteniamo che la situazione non sia cambiata neppure in seguito. Ferlan aggiunge come "la destinazione europea fosse spesso vissuta con poca soddisfazione, nella speranza che essa significasse solamente un momento di prova, un passo, per taluni obbligato, da farsi in attesa di salpare per i remoti luoghi di missione in Asia, America o in Africa" (FERLAN, "Candidato alle Indie", pp. 49-50).

⁶⁴ Johann König e Ignatius Troyer: il primo (nato nel 1639 a Solothurn) venne inviato, con il nome di "dos Reys", nel collegio di Lisbona, ma non si sa se da lì si sia mosso ulteriormente né come sia proseguita la sua vicenda. Troyer invece (nato nel 1656 in Tirolo) scrisse una dozzina di *indipetae* tra il 1680 e il 1690, anno della sua morte, attendendo invano il suo turno per le Indie.

⁶⁵ GUERRA, "Per un'archeologia della strategia missionaria", p. 110.

al tempo stesso esplicitando quanto ciononostante la loro brama delle Indie “vere” permanesse. Ignazio Maria Quingles, ad esempio, scrisse dieci *indipetae* tra 1722 e 1729. Nel 1724 ricordava al Generale come fosse sì vero “che l’Indie sospirate in qualche maniera le ho avute in questo piccolo Colleggio, con due anni di patimenti e fatiche eccessive per li prossimi”, ma nondimeno non poteva dirsi “soddisfatto: [...] sempre anelo all’ajuto de’ poveri Gentili”⁶⁶. Questa irrequietezza ottenne finalmente pace nel 1728, quando Quingles venne inviato nelle Indie occidentali insieme al sopra citato Giuseppe Alagna⁶⁷.

A fronte di molte testimonianze di questo tenore, è quasi un *unicum* Giuseppe Guarneri, il quale dichiarava al Generale di avere fatto richieste per le vere Indie perché la da lui desiderata Valtellina gli sembrava impossibile da ottenere. Da Cremona, città dove sarebbe morto ventitré anni dopo⁶⁸, il gesuita lamentava in questa sua unica candidatura che il Provinciale gli aveva impedito di raggiungere la Valtellina dei suoi desideri (e dove il Generale lo aveva a suo dire destinato) e quindi, conscio che in quelle settimane stavano passando per il Milanese alcuni Procuratori in cerca di missionari, si offriva per unirsi a questi ultimi⁶⁹.

È possibile concludere che la preferenza topica avesse un’importanza relativa nelle *litterae indipetae*: anzitutto, essa era frequentemente non specificata. È vero che spesso questa lacuna sottintendeva una predilezione orientale, mascherata sotto le parvenze della necessaria sommissione richiesta al gesuita di fronte alla sua massima autorità, ma è anche ipotizzabile che la maggior parte degli autori delle petizioni italiane di fine Sei e inizi Settecento non “sapessero” neppure di preciso che cosa desideravano. Delle missioni oltremare erano loro giunte (alle orecchie o sotto gli occhi) alcune informazioni, spesso di seconda o terza mano: era loro noto che erano lontane e che, in linea di massima, in Oriente avrebbero dovuto relazionarsi con persone più colte e

⁶⁶ ARSI, *FG* 751, ff. 276, 276v, Mineo 4 luglio 1724.

⁶⁷ DI MARZO, *Diari della città di Palermo*, p. 152.

⁶⁸ Guarneri morì il 12 febbraio 1723 a Cremona (FEJÉR, *Defuncti secundi saeculi*, p. 254).

⁶⁹ ARSI, *FG* 750, ff. 75, 75v, Cremona 19 marzo 1699.

civilizzate mentre in Occidente con selvaggi che spesso neppure avevano abiti per vestirsi - ma non molto di più.

I candidati qui esaminati che nominavano una preferenza sovente lo facevano per un Paese nel quale era giunta loro notizia che stavano per essere inviati dei confratelli. Vi era da un lato la tendenza all'emulazione, e dall'altro la consapevolezza che volgersi a una meta per la quale erano in preparazione delle spedizioni aumentava le possibilità di essere accontentati. Per calcare le orme di Francesco Saverio non era necessario dirigersi solo verso le Indie orientali. È probabile che l'indifferenza ostentata da quasi tutti fosse, in effetti, per molti aspetti veridica: non importava la destinazione ma piuttosto la lontananza, il distacco, l'alterità che comportavano una partenza per le Indie. Una nuova vita rispetto alla precedente era ciò che gli indipeti chiedevano — e possibilmente diversa da quella tediosa e poco emozionante che avrebbero condotto nelle scuole, campagne e città italiane a loro note.

In questa tesi si è scelto di concentrarsi sulle *indipetae* richiedenti l'assegnazione orientale. Sono in corso ulteriori ricerche per vagliare, fra *tutte* le candidature italiane del periodo (oltre 1500), quale fosse statisticamente il Paese più desiderato nel quarantennio fra la fine del Sei e l'inizio del Settecento. Abbiamo già rilevato come la richiesta di determinate mete fosse strettamente connessa all'organizzazione di spedizioni di missionari: legate cioè, più che a un interesse personale del gesuita, a una maggiore probabilità di ottenere la licenza. Allo stato attuale dell'indagine si delinea un quadro in cui la preferenza orientale, rappresentata dal 9% delle *indipetae*, ha un corrispettivo non molto diverso per quanto riguarda le Americhe. Dalla stima fatta finora sembra infatti di poter concludere che, in assoluto, la destinazione che più spesso ricorreva fossero proprio le vaghe e indefinite "Indie".

3.3. Candidati alle Indie orientali: Sarti, Berlendis e Gori

Nonostante la tendenza alla genericità e alla vaghezza nell'esprimere la propria vocazione missionaria, è importante rilevare come alcuni gesuiti si contraddistinsero per

una notevole insistenza sulle Indie orientali, declinando questa preferenza in diverse sfumature e giungendo a risultati altrettanto differenti. In questa sede si analizzeranno brevemente le vicende di tre gesuiti italiani di fine Sei e inizi Settecento, che mostrarono un costante e ben espresso desiderio di recarsi nella missione cinese o giapponese.

Nel dicembre del 1728 Carlo Sarti, nato nel 1706 a Cremona⁷⁰, scrisse la prima delle sue tre *litterae indipetae*: benché il loro numero non sia affatto eccezionale, il loro tenore è particolarmente focoso e colpiscono per questa caratteristica; non lasciarono indifferente neppure la segreteria romana, dal momento che sulla prima di esse veniva annotato “chiede con molto fervore le Indie”⁷¹. La prima epistola cominciava baroccamente *in medias res*, con il novizio che si proclamava desideroso di “conferire i sentimenti del mio Spirito con Vostra Paternità, e tut’insieme iscoprirle con ogni candidezza di cuore e con tutta la confidenza di figlio a Padre i miei fervori”⁷². Già da tre anni provava “infocate [...] brame” e non provava neppure a descriverle perché era “certo di non poterlo fare con formole sì espressive, che corrispondano al cuore”.

La sua vocazione era nata quando “certi nostri che andavano all’Indie” gli “lasciarono un cotal fuoco” che egli ne rimase “così preso e infervorato, che mai in questo genere mi son ponto lasciato intiepidire”. Essendo da poco entrato nell’ordine, ne parlò col Maestro dei novizi e questi avvalorò la veridicità del suo desiderio; anzi gli assicurò per lettera “conosco e tocco con mano che Digitus Dei est hic”⁷³.

La sua vocazione ricevette un ulteriore impulso quando presso la Casa professa in cui si trovava “passarono alcuni nostri Tedeschi che andavano al Paraguai ed, oh, quanto vie più mi si accesero i miei fervori!”. Il Provinciale addirittura gli chiese se sarebbe partito

⁷⁰ Il suo nome è presente in due registri per un totale di quattro annate, corrispondenti agli 11 anni tra 1726 e 1737. Nel primo *Catalogus* milanese sono raccolti i dati relativi a 1723 e 1726/27 (ARSI, *Med.* 64); nel registro seguente (ARSI, *Med.* 65) sono presenti le annate 1730, 1734 e 1737. Stringate informazioni su Sarti sono anche presenti in ARSI, nello *Schedario unificato Lamalle, sub nomine*, dove vengono ripresi alcuni dei dati presenti nel *Catalogi triennales* milanesi.

⁷¹ Nota non unica, ma neppure abituale; si trova scritta sul *retro* della lettera (ARSI, *FG* 751, f. 367v).

⁷² ARSI, *FG* 751, ff. 367, 367v, Cremona 13 dicembre 1728: questa e tutte le successive citazioni dalla prima lettera si trovano nello stesso documento.

⁷³ La sottolineatura è dello stesso Sarti, per enfatizzare il concetto ma anche perché solitamente così erano graficamente resi i discorsi diretti.

volentieri con loro, ed egli scoppiò a piangere dalla gioia. Dallo stesso venne poi richiamato “in sua camera per consolarmi”: ovviamente gli si gettò “a’ piedi chiedendogli una tal grazia”; il Provinciale non lo poteva portare subito con sé ma lo invitò ad avere “pazienza, ché sarei stato consolato, ma per allora era ancor troppo presto”.

Sarti proseguiva esplicitando il legame tra Compagnia di Gesù e Indie: anzitutto confessava che “subito che sento parlare del Indie mi sento tutto infervorare ed accendere”, e spiegava che questo era “uno de’ stimoli più possenti, che mi spingono a portarmi da vero figlio della Compagnia”.

In questa lettera non c’era alcuna specifica topografica (che invece sarà molto chiara in quella successiva), ma relativamente alla motivazione il novizio raccontava: “Quando penso a quella povera gente, oh mio Gesù [...] e voi elegete, e voi chiamate me per aiutarle! [...] io piango nel sol scrivere a Vostra Paternità questi pochi miei sensi”.

Non gli erano ignoti gli ostacoli che Roma avrebbe addotto, primo dei quali il fatto che il suo *curriculum studiorum* non era completo. La dichiarazione di indifferenza era d’obbligo ma al tempo stesso non poteva esimersi dall’implorare “almeno qualche speranza, qualche consolatione”. La lettera, seppure vergata “col dovuto consenso di chi mi dirige nello spirito”, si chiudeva con una preghiera di segretezza, per motivi non di riservatezza ma piuttosto – pare – di scaramanzia (“La suplico ancora a tener celato questa mia vocazione, perché so che sono cose che quanto più son segrete tanto è meglio, come m’ha detto il Padre Mio Spirituale”).

Pochi mesi dopo (nel maggio del 1729) Sarti scrisse la sua seconda *indipeta*, che rivelava di lui dati molto importanti e taciuti nella precedente, primo dei quali il fatto che la sua stessa famiglia premeva affinché lui si recasse non semplicemente nelle Indie, ma in Cina, e con un preciso motivo: per seguire le orme dell’omonimo zio, giunto insieme a Tournon de Maillard⁷⁴ alle porte del Celeste Impero senza riuscire ad entrarvi.

⁷⁴ Carlo Tommaso Maillard de Tournon, nato a Torino nel 1668 e morto a Macao l’8 giugno 1710, è stato cardinale legato pontificio per l’India e la Cina.

Approfittando dell'“occasione che tra poco molti devono partire per l'Indie”, Sarti scriveva di sentirsi “da inudito fervore spinto” a chiedere al Generale “anch'io d'essere arolato nel numero de' fortunati che se ne partono Apostoli d'un altro Mondo”⁷⁵. Come in altre *indipetae* è l'urgenza, l'ansia di partire che colpisce: in questo caso giustificata dal fatto che Sarti si vedeva “ancor in tempo di potermi accompagnar con li altri”.

Sarti raccontava questa volta una versione della sua storia ben più articolata della precedente:

fin da secolare, mi ha Dio instillato un così bel desiderio per mezzo de' miei parenti, quali mi diceano che dovevo andar alla Cina essendo che ivi era morto alle porte di quel gran Regno un Fratello di mio Padre per nome Carlo, il di cui nome porto anch'io per sua memoria

Questi si era recato in Asia accompagnando appunto il “Cardinale di Turnone”.

Oltre alle spinte familiari – rare, dal momento che erano (per il periodo qui preso in esame) piuttosto in direzione opposta alla partenza – la vocazione di Sarti si era nutrita leggendo “varie sue [dello zio] lettere che eran in casa scritte da lui tra viaggio, le quali m'infiammavano non poco”. Fu questo il motivo per cui entrò nella Compagnia di Gesù: il particolare stupisce, perché senza dubbio Tournon non era filo-gesuita e anzi la sua spedizione aveva proprio l'obiettivo di ridurre le prerogative e la libertà d'azione degli ignaziani in Cina. Quale che fosse il nesso tra Tournon e la Compagnia di Gesù nella mente di Sarti, questi ricordava poi al Generale che la domanda che gli aveva fatto il rettore prima di ammetterlo al noviziato era stata proprio “se havrei acettato d'esser rice[v]uto per l'Indie, caso che non mi volesser per l'Europa”. A ciò Sarti rispose subito, pieno d'entusiasmo, “oh' Dio il volesse”.

Durante il periodo di noviziato la sua vocazione non solo si mantenne ma crebbe, come da tradizione. Il rettore, che in un primo tempo gli aveva dato “grandi speranze”, dopo un po' “non voleva più udire” le sue continue suppliche, e allora Sarti si consolava pensando che “l'ascoltava il mio Gesù, che parevami mi rispondesse al cuor vivamente: costanza non dubitare”. Tutto rientrava nel piano divino però, perché dopo un po' Sarti capì che il rettore “fatto lo havea per provarmi”.

⁷⁵ Questa e le successive citazioni sono tutte in ARSI, FG 751, ff. 379, 379v, Milano 3 maggio 1729.

Come nella lettera precedente, Sarti accennava al passaggio per la Casa professa di “alcuni Tedeschi ch’andavan all’Indie”, e ancora sottolineava come approfittò della presenza del Provinciale per perorare la sua causa: “me gli gettai a piedi lo scongiurai di tal grazia, di lasciarmi con lor partire”.

Interessante è l’accento al fatto che avrebbe voluto scrivere una *indipeta* per l’occasione, ma il rettore lo aveva anticipato invitandolo a non farlo “perché volea con me intendersi più vivamente a bocca”. Dopo che Sarti ebbe parlato personalmente con lui, il superiore gli diede il permesso di redigere la sua prima richiesta direttamente a Roma e divenne un suo sostenitore, anzi, gli scrisse persino “che vedeva chiaramente esservi quivi la man del Signore dicendo: conosco veramente che Digitus Dei est hic, sono sue parole”.

A causa di questo “fervore” per la missione Sarti confessava: “non poche volte ho pianto di pura consolazione in vedere che Iddio mi facea grazia sì grande”. Sempre parlando di lacrime, Sarti non lesinava certo di versarne: “Oh, quante volte ho pianto inanzi l’altare del mio gran Santo San Francesco Saverio, con quanti sospiri gli ho chiesta tal grazia”.

E se mai capitava che, durante gli studi, qualche volta si fosse “intiepidito”, gli bastava “il sol pensiero che Iddio mi chiamava a sì alto stato per tosto riaccendermi”. Come nell’altra epistola, era difficile per lui comunicare efficacemente quello che sentiva:

“ne ho provate sì vive le fiamme, che se mi dasse l’animo di potergliele spiegare, mi stimerei pur fortunato [...] Deh, potessi in voce spiegare a Vostra Paternità il mio cuore, acciò arguisse al di fuori quale sono al di dentro”.

Purtroppo ciò non era possibile, e Sarti doveva accontentarsi di “havere discoperti per minuto i miei desiderii” al Generale e prima ancora al rettore, “informatissimo di tutto e non alieno, ma anzi molto inclinato, al aiutarmi in questo”. In seguito tornava sull’ineffabilità del proprio vivo desiderio: “mi sento un non so che troppo vivo nel cuore, che non so dissimularlo, ma né pur so spiegarlo”.

Sarti rievocava il voto di recarsi nelle Indie fatto (durante il secondo anno di noviziato) “il giorno dei Santi Martiri Giapponesi”⁷⁶, colto da “insolito fervore” e senza neppure chiedere autorizzazione. La clausola da lui stesso posta di poterlo revocare, nel caso in cui i suoi superiori non fossero d’accordo, faceva però sì che tutto si sarebbe concluso per il meglio anche senza che questi lo approvassero – cosa che comunque fecero.

Il gesuita assicurava di essere “informato de’ grandi patimenti che incontransi nell’Apostolico ministero”: ne aveva letto in “una Lista del Padre Vassallo⁷⁷, in cui tutti per catalogo gli raccoglie”. L’urgenza di ricevere una risposta favorevole quanto prima (“sono ancor in tempo per quest’andata, supplico e scongiuro la Paternità Vostra a volermi conceder tal grazia”) era ricordata in chiusura. Oltre che dai suoi superiori, la sua vocazione sarebbe stata a suo parere presso il Generale “più certificata di tutte da Dio stesso che parleragli al cuore”.

La terza e ultima lettera di Carlo Sarti risaliva a qualche mese dopo ed era, più che una *indipeta*, di ringraziamento per la “distinzione, con cui ha gradito i miei fervori circa la mia vocazione dell’Indie”⁷⁸. Protestava indifferenza e conformità al volere divino (“cuor d’un figlio, che di nul altro si preggia e si consola che d’essere figlio ubidente di Vostra Paternità in ogni cosa”) benché fosse fiducioso, dal momento che gli era stata data qualche “caparra di esaudire gli ardenti miei desideri, quando lo stimerà opportuno”.

Non è stato possibile trovare altre *indipetae* di Sarti, che negli anni successivi si spostò all’interno della *Provincia Mediolanensis*: nel 1730 era registrato presso il Collegio di Milano (insieme a un’ottantina di studenti), nel 1734 a Monza con soli nove compagni, e infine nel 1737 nuovamente nel più popolato Collegio milanese.

⁷⁶ Si riferiva con tutta probabilità al 5 febbraio 1597, data in cui vennero martirizzati a Nagasaki in Giappone ventisei cristiani (tra cui tre gesuiti, giapponesi).

⁷⁷ Non è purtroppo possibile risalire a questa lista ma si può ipotizzare che il suo autore fosse il piemontese Giovanni Battista Vassallo (1691-1775). Quando nel 1720 la Sardegna venne annessa al regno sabauda (mentre prima apparteneva alla Spagna), Vassallo e altri gesuiti vi furono inviati per insegnarvi l’italiano in un primo momento (senza molto successo) e quindi per le missioni itineranti, incarico in cui invece la Compagnia si contraddistinse positivamente. Cfr. MATTONE, Antonello, e SANNA, Piero, *Settecento sardo e cultura europea: lumi, società, istituzioni nella crisi dell’Antico Regime*, Milano 2007, p. 75; esiste inoltre una datata agiografia a cura di SUNDAS, Enrico M., *Un apostolo della Sardegna nel secolo XVII Biografia del P. Gian Battista Vassallo*, Cagliari 1923.

⁷⁸ ARSI, FG 751, ff. 396, 396v, Milano 24 agosto 1729. Tutte le successive citazioni della terza lettera sono contenute in questo documento.

La descrizione della sua salute – uno degli elementi solitamente più rimarcati per ottenere un invio nelle Indie – era piuttosto uniforme: “bona” nel 1730, “mediocris” nel 1734 e “firma” nel 1737. I suoi studi proseguirono secondo l’iter della Compagnia ed egli si dedicò dapprima alla retorica, poi alla filosofia (ottenendo il titolo di “Magister Humanitatis Inferioris”) e per almeno un anno alla teologia; insegnò inoltre grammatica e umanità.

Il caso di Sarti è interessante, oltre che per il fervore delle sue richieste, anche perché si dimise nel 1740, all’età di trentasei anni⁷⁹, un decennio dopo la sua ultima *indipeta*. Nel 1737 il suo ingegno era descritto come “tenue”, il giudizio “bonum” e la prudenza “mediocris”. L’esperienza delle cose si era innalzata a “modica” ma continuava a non essere di buon livello, l’avanzamento nelle lettere era mediocre ed era ancora una volta la complessione “temperata” a contraddistinguerlo. L’*officium* che gli veniva preconizzato era occuparsi di “rerum temporalium”⁸⁰ ossia probabilmente diventare un coadiutore temporale.

Le *indipetae* di Sarti sono indubitabilmente fra le più infervorate: è un lessico “infiammato” a contraddistinguerle. Si ricava però da una loro lettura l’impressione che il suo ingresso nella Compagnia fosse dettato precipuamente dall’interesse a recarsi nelle Indie; non solo, era stata la sua stessa famiglia a spingerlo in questa direzione per emulare lo zio col nome del quale lo avevano battezzato. Era la famiglia Sarti, più che Carlo stesso, ad averlo indirizzato alla Compagnia di Gesù affinché potesse ripercorrere le orme dell’omonimo antenato? Forse il giovane era stato in un primo tempo affascinato dall’idea di ripercorrere le orme dello zio di cui aveva letto durante l’infanzia le lettere fino alla remota Cina, ma nel corso del tempo aveva capito che farsi gesuita non era ciò che desiderava. Si può anche ipotizzare che lo scarso miglioramento negli studi e un ingegno non troppo brillante avessero spinto i superiori a non promuovere la sua carriera – e conseguentemente a non inviarlo nell’impero Qing come da lui desiderato. La delusione per la speranza mal riposta, infine, lo condusse alla dimissione dalla Compagnia.

⁷⁹ “1740 24 oct dimissus Cremonae” (ARSI, *Med.* 66, f. 241).

⁸⁰ ARSI, *Med.* 65, f. 38v.

Giovanni Berlendis nacque a Bari nel 1664, entrò nella Compagnia di Gesù a 20 anni e vi morì alla ragguardevole età di 84 anni⁸¹. Fu autore di tre *indipetae* molto suggestive, datate tra 1694 e 1695. Nel 1690⁸² risiedeva presso Collegio Teatino ma aveva già studiato per tre anni Filosofia al di fuori della Compagnia, e in seguito aveva cominciato il tradizionale corso di studi (retorica, e insegnamento di grammatica e umanità). La sua natura era definita melancolica e aveva rivelato un certo talento “ad conciones” (per la predicazione).

Nel 1693⁸³ Berlendis si trovava al Collegio di Napoli e aveva assolto gli studi di retorica e teologia all’interno della Compagnia, proseguendo con l’insegnamento di grammatica e umanità. Il suo livello di ingegno, giudizio e prudenza era aumentato da mediocre a buono, ma la “*experientia rerum*” lasciava a desiderare perché era significativamente ritenuta, nonostante gli anni trascorsi, “nulla”. Il suo temperamento veniva confermato melancolico e, relativamente ai suoi talenti, era ritenuto “*aptus ad legendum*”.

Al 1694 risale la prima, lunga, *indipeta* del trentenne Berlendis⁸⁴. Questi avvertiva un grande “stimolo” da ben prima, “fin da quindici, se non anche più anni, dieci [dei quali trascorsi all’interno] della Compagnia”: tuttavia aveva sempre desistito dallo scriverne, sia per “l’essere per ogni parte immaturo, or sia nello spirito or nelle lettere” sia per “il sospettar, ch’ho fatto, se fossemi un tal desiderio [...] donato liberalmente da Dio o sorto comunque altrimenti nell’animo”. Berlendis stava cioè cercando di discernere se la sua vocazione alla missione indiana fosse un capriccio, uno scherzo del demonio oppure instillatagli da Dio. Già questa premessa, per quanto retorica, ci fa ipotizzare che nel corso della lettera avrebbe espresso pensieri che potevano risaltare al Generale come non troppo ortodossi, e questa impressione si conferma col fatto che non ne aveva

⁸¹ Questi sono i dati che si evincono da *Schedario unificato Lamalle, sub nomine*.

⁸² ARSI, *Neap.* 88, f. 100 per il *Catalogus Primus* e f. 85 per il *Secundus*. Questi tre *Catalogi* napoletani non sono divisi per griglie ma riportano informazioni in modo più discorsivo e libero, per quanto molto stringato.

⁸³ ARSI, *Neap.* 88, f. 13 per il *Catalogus Primus* e f. 5 per il *Secundus*.

⁸⁴ ARSI, *FG* 749, ff. 595, 595v, 596, Napoli 27 febbraio 1694.

parlato con nessuno se non col proprio Padre spirituale. Solo dopo che questi aveva sentenziato che secondo lui erano “voce di Dio”, Berlendis aveva “deposto ogni sospetto” e preso il coraggio di scrivere a Roma.

La dichiarazione della propria pochezza era presente, ma come prova del volere divino dal momento che “*Infirmi mundi elegit deus*”⁸⁵. Berlendis confessava sinceramente di non desiderare delle generiche Indie ma solo “il caro mio Giappone”. In particolare era il martirio ad attrarlo: “Quando sarà che squarciato io muoio nel mio Giappone, quando sarà Dio mio, quando! [...] quando consolaveris me!”. Ogni occasione era buona per pensare all’Estremo oriente, fin da quando era un ragazzo: “se mai io mi fermava a goder delle stelle in Ciel Sereno, se mai mi avveniva udir istrumenti da suono”, se vedeva una “immagine de tanti martiri ch’ha la Compagnia”, allora immediatamente era “rapito col pensiero e con l’affetto al mio Giappone”. Stando nella sua patria si sentiva “in cuore un rimprovero” per il suo stile di vita molle e ozioso, mentre i gesuiti dall’altro capo del mondo “pativan per Dio in paesi ignoti e barbari!”. Addirittura veniva colto in quei momenti da un tale sentimento che era forzato a scappare “per non esser costretto a [...] piangere a vista d’altri”.

Anche negli anni della maturità (la sua prima *indipeta* venne redatta a trent’anni) soleva andare

col pensiero [a] varii generi di tormenti, quasi che tutti mi si applicassero, e nelle litanie che sono a noi comuni l’immaginarvi vivamente esser io constretto già a morire su d’un patibolo, però cantar quelle preci.

Anche prima di andare a dormire: “già in letto, o svegliatomi tra notte [...] il pensiero” andava “a delitarsi in tali immaginations” che doveva imporsi di non soffermarvisi troppo “se non voglio, come mi è avvenuto, perder il rimanente del ristoro”.

Berlandis, sapendo che il Generale teneva “il luogo di Dio”, non voleva essere accontentato “da Padre che condisca alle istanze amorose di un figlio”, bensì più autorevolmente “da Superiore che comanda ad un Suddito”. Era conscio che sussistevano degli ostacoli: anzitutto “perché le ragioni altrui politiche mal volentieri

⁸⁵ “*et infirma mundi elegit Deus, ut pudefaceret fortia*” (1 Corinzi 1:27).

consentono che nati sotto varii dominii vivano nello stato di un solo”⁸⁶, ma anche perché all’epoca “le porte del Giappone” erano già chiuse da tanti anni, e l’umiltà gli impediva di credere che proprio lui sarebbe riuscito a superarle (impresa già tentata invano da “huomini per sagacità e per Zelo valentissimi”, ben più di lui⁸⁷). Non potendo porre rimedio a quest’ultima circostanza, non gli restava che “pianger senza rimedio la mia disgratia”? Certamente no, anzi, a queste difficoltà aveva “già prevenuto da principio”: infatti la sua intenzione non era “far forza a quelle porte, chiuse con tanta gelosia. No ‘l vuole Iddio; non la ragione, non la prudenza” bensì per un primo momento solo avvicinarsi al Giappone, fino a che “presentatamisi opportunità, quale da Dio, da San Francesco Saverio e da miei Santi l’aspetto, possa pronto abbracciarla e là conferirmi”. Non era infatti pensabile che Dio volesse che quel Paese rimanesse “chiuso” per sempre al suo messaggio: “sarà il dimonio più astuto in guardarlo, che Iddio savio in deludere le sue astutie? Si aprirà, si aprirà una volta, e si aprirà ad un uomo, non già ad un Angelo”. Questo umile e concreto strumento di Dio sarebbe stato, ovviamente, Berlendis.

Il gesuita preventivava la possibilità che l’impresa non gli riuscisse e che finisse per morire di fronte al suo amato arcipelago

doppo i stenti di un lungo viaggio [...] senza godere in quelle terre, un tempo sì fertile di martirii, qualche dolce avanzo, qualche patibolo, qualche croce, qualche fuoco che lentamente mi consumi.

Benché naturalmente questa non fosse l’opzione migliore, Berlendis era pronto a dedicare a Dio “se non le morti violente” almeno “i desiderii che con tanta violenza mi trasser fin là a morire”. È molto suggestiva la formula con cui il gesuita concludeva la sua lunga missiva: “non ho io già badato a scrivere una lettera ma ad esprimere, negli affetti che pruovo, il mio animo”.

La successiva *indipeta* di Berlendis risaliva a pochi mesi dopo⁸⁸ e si apriva ringraziando il Generale per la sua risposta, che aveva acceso in lui sentimenti

⁸⁶ Berlendis con tutta probabilità si riferiva qui al fatto che non sempre i gesuiti italiani venivano favoriti dalla corona portoghese.

⁸⁷ Il richiamo probabilmente era, fra gli altri, a Giovanni Battista Sidotti (vedi *supra*).

⁸⁸ ARSI, FG 749, f. 597, Napoli 22 marzo 1694.

contrastanti: “consolatione per una parte [...], tanto dall’altra [...] tristezza”. Era cioè confortato di essere stato “già annoverato tra candidati dell’Indie”, ma il “disegnarmi per altro termine” gli causava un dolore che esprimeva con una raffinata metafora. Berlendis provava nell’intimo “quel travaglio che sentirebbe appunto chi, menato a seconda da un vento ad approdare in paese lungamente bramato, fosse costretto poi a torcere violentemente altrove, dove mai drizzò le vele”.

L’indipeta non era stupito degli ostacoli alla destinazione giapponese che aveva citato il Generale, ma “che posso far io? s’egli [Dio] mi vuol senz’altro per il Giappone, posso resistergli, posso chiedere altro? Sono importuno, è vero, ma mi perdoni: ci ha chi mi forza ad esserlo”. Egli confidava nelle sue capacità retoriche dal vivo perché, se avesse avuto di fronte il Generale (che nella lettera precedente auspicava proprio di andare a trovare di persona), “non dubito che non ‘l moverei a pietà delle mie pene e saprei ottenere col silenzio quel che fin’ora non posso con lunghe lettere, tanto saprebbe parlar da sé solo il mio affetto, il mio affanno”.

Non gli mancava però la costanza e lo spirito, e sopperiva a ogni difficoltà pensando che Dio volesse “pruovar la mia fede, la mia fiducia, il mio valore e donarmi la gratia sì, ma non senza qualche fatica”. Anzi, aggiungeva:

Mi piace dunque incontrar ostacoli; mi piace patir, per superargli [...] Creschino le difficoltà [...] Sospirerò avanti a lui tanto, e tanto piangerò e moltiplicherò le penitenze, finché per mezzo di Vostra Paternità si compiaccia di spedirmi [...] le patenti di Apostolo al mio Giappone.

La terza e ultima petizione di Berlendis, datata all’inizio dell’anno successivo (1695)⁸⁹, era contraddistinta da un’ancora maggiore urgenza e ansia di partire. In particolare per il gesuita la questione verteva attorno alla sua età: aveva all’epoca da poco superato i trent’anni e non voleva assolutamente “che mi passi il meglio dell’età, perché poi non potrei adoperarmi con quel vigore che bisogna in quelle parti”.

Avendo capito che insistendo con il Giappone non sarebbe finito da nessuna parte, addirittura era disposto a cambiare meta: la sua seconda scelta era l’Inghilterra e la terza, prevedibilmente, l’Estremo Oriente, benché non per una particolare passione per

⁸⁹ ARSI, *FG* 749, f. 628, Napoli 18 gennaio 1695.

la Cina. Berlendis infatti, lungimirante, aveva pensato che, essendo “chiusa la porta del Giappone [...] non potrei, finché Iddio l’aprisse, affaticarmi nella Cina o là intorno, in una parte di quelle Indie?”. Il gesuita sentiva la necessità di scrivere una nuova richiesta proprio per accennare a questi due luoghi che avrebbero potuto far crollare l’impedimento costituito dalla destinazione giapponese: non erano idee sue ma “questi due sento chiamarmi da dio sicché, dove l’un manchi, succeda l’altro”. La lettera si concludeva con una certa disperazione e il solito desiderio di poter comunicare con il Generale a quattr’occhi: “Vorrei [...] essergli presente, perché gittandomegli a’ piedi, tanto vorrei piangere e sospirare”.

Nonostante questo fervore e questa decisione a partire per la classica missione di martirio (non veniva nemmeno contemplata l’opzione delle “Indie di qua” alle quali fu poi destinato) non sono presenti altre sue *indipetae* in ARSI. Qualche anno dopo, nel 1696⁹⁰, Berlendis risiedeva nel Collegio di Cosenza e procedeva negli studi di teologia. Secondo un percorso ascendente l’ingegno, la prudenza e il giudizio erano diventati ottimi; non c’erano specifiche sulla sua esperienza delle cose ma era riportato che era “affectus ad res spirituales” e “non recusat labores ad Dei gloriam”. Queste caratteristiche emergevano anche dalle *indipetae* analizzate, dove il desiderio di faticare e soffrire (ancor meglio, morire) in nome di Dio si rivelavano anzi proprio il fulcro della sua vocazione. I compiti per i quali mostrava inclinazione erano nel corso degli anni aumentati: “ad concionandum, et ad omnia ministeria Societatis” (prediche, e tutti i ministeri esercitati nella Compagnia di Gesù). Insomma avrebbe potuto fare ciò che voleva: ma non nel “suo” Giappone.

Giulio Gori, nato a Siena nel 1686, entrò nella Compagnia di Gesù nel 1704 a Roma, dove morì nel 1764. Intellettuale di spicco e gesuita teso costantemente al conseguimento di una propria autonomia esistenziale e di ricerca, spesso in disaccordo coi superiori, l’affascinante figura di Gori è stata studiata dal punto di vista soprattutto

⁹⁰ ARSI, *Neap.* 88, f. 122 per il *Catalogus Primus* e f. 59 per il *Secundus*.

accademico (ma anche personale) da Anna Rita Capoccia⁹¹. La sua forte vocazione missionaria finì frustrata: sia per scelta dei superiori sia per le sue potenzialità come studioso, elementi che lo indirizzarono all'insegnamento e alla scrittura di trattati che perlopiù non videro la luce "a causa della loro divergenza rispetto all'orientamento dottrinale dell'Ordine"⁹².

Il diciottenne Gori scrisse le sue prime due *indipetae* in occasione della festività di Francesco Saverio del 1704. Una lettera più sintetica era scritta a presentazione del "più disteso memoriale"⁹³: abituato a calcolare nel dettaglio ogni possibilità, Gori verosimilmente riteneva che, anziché costringere *ex abrupto* il Padre generale a leggere la sua verbosa biografia, avrebbe favorito di più la sua richiesta introducendo brevemente l'argomento trattato prima, in modo da avere la sua attenzione, e in un più esteso documento poi⁹⁴ ("Le potrà vedere a suo comodo").

⁹¹ Anna Rita Capoccia si è occupata in particolare dei manoscritti di filosofia naturale di Gori e di altri gesuiti che insegnavano al Collegio Romano a inizi Settecento. La sua tesi di laurea, conseguita a Roma, si occupa di *Giulio Gori S.J. e le sue Lettere morali* (Roma 1996); il dottorato di ricerca invece verte attorno a *L'Introductio physicae aristotelicae (1723) di Giulio Gori SJ e l'insegnamento della filosofia naturale al Collegio romano* (Roma, 2005). Un estratto della tesi è stato edito nell'articolo "Modernità e ortodossia: strategie di conciliazione e dissidenza nell'insegnamento della filosofia nei collegi gesuitici del primo Settecento", in "Les Dossiers du Grihl" Vol. 2 (2009), pp. 1-37 (disponibile anche online su <http://dossiersgrihl.revues.org/3678>). Cfr. anche, della stessa autrice: "Le destin des Indipetae au-delà du XVI siècle", in FABRE e BERNARD, *Missions Religieuses Modernes*, pp. 89-110; *L'insegnamento della filosofia cartesiana al Collegio Romano nei primi trent'anni del Settecento* (G. B. Tolomei, I. Guarini, G. Gori), in "Roma Moderna e Contemporanea" Vol. I (2001), pp. 16-60; *Giulio Gori e le Dissertazioni epistolari sopra le bugie*, in "Nouvelles de la Republique des Lettres" Vol. I (1998), pp. 95-137; in collaborazione con LOJACONO, Ettore, *Giulio Gori, un gesuita singolare teorico della dissimulazione e il suo insegnamento di Descartes al Collegio Romano nei primi vent'anni del XVIII secolo*, in MARCIALIS, Maria Teresa e CRASTA, Francesca Maria (a cura di), *Atti del Convegno Cartesiana 2000. Descartes e l'eredità cartesiana nel pensiero filosofico e scientifico europeo (secoli XVII e XVIII)*, Università di Cagliari, 30 novembre/1-2 dicembre 2000, Lecce 2002, pp. 327-355. Capoccia ha inoltre redatto la voce a lui relativa per il *Dizionario biografico degli Italiani* online ([http://www.treccani.it/enciclopedia/giulio-gori_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/giulio-gori_(Dizionario-Biografico)/)); tutti i siti sono stati consultati l'8 settembre 2017) e curato l'edizione delle sue *Lettere filosofiche* (Firenze 2011).

⁹² *Dizionario biografico degli Italiani* online [[http://www.treccani.it/enciclopedia/giulio-gori_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/giulio-gori_(Dizionario-Biografico)/)].

⁹³ ARSI, FG 750, f. 190, Roma 2 dicembre 1704.

⁹⁴ Che però, archivisticamente, è stato scisso, probabilmente per via di una certa confusione relativa alla datazione di queste due lettere. Per quanto riguarda il "più disteso memoriale", Capoccia lo indica redatto il 2 ottobre 1704 (CAPOCCIA, "Le destin des Indipetae", p. 104), ma la data apposta da Gori è "2 10bre [dicembre] 1704" (89e); la nota archivistica sul retro conferma il mese (Xbre) ma spostava la data al 3, e come anno riporta il 1700. È con questa data che la lettera è stata inserita archivisticamente, e nel dattiloscritto alfabetico che raccoglie le *indipetae* italiane presenti nel *Fondo Gesuitico (Indipetae 732-759)*, consultabile in ARSI). La conferma della data al 2 dicembre 1704 arriva comunque dallo stesso Gori, che scriveva (nella versione sintetico-introduttiva) di aver composto due lettere: quella breve per informare il Generale degli estremi della sua vocazione, dandogli poi il tempo di leggere con calma quella più lunga.

Gori raccontava di sentirsi chiamato da Dio all'Impero celeste da sette anni, quattro dei quali trascorsi all'interno della Compagnia di Gesù; il sentimento persisteva, dal momento che “nella Cina [...] mi sento anco di presente, per così dire, rapirmi”. In questa nota inoltre insisteva nell'ottenimento, quanto prima possibile, almeno del voto di presentare domanda delle Indie, chiedendo aiuto al suo intercessore Francesco Saverio, “quale lascio qui in mio luogo a far le mie parti con Vostra Reverenza”.

La “seconda” lettera⁹⁵, o per meglio dire l'allegato alla prima, per via della sua lunghezza (11 fogli) aveva l'aspetto di un vero e proprio “memoriale” – termine con cui lui stesso lo definiva. La sua destinazione d'elezione veniva indicata fin da subito: la Cina. Gori era convinto che fosse Francesco Saverio a inviargli questa particolare vocazione, affinché lui procedesse nel lavoro che il santo non era stato in grado di portare a termine.

Il gesuita desiderava la meta cinese da tre anni prima di entrare nella Compagnia, nonché per tutti i quattro anni della permanenza al suo interno (“mi sentii chiamare alla Cina, la qual voce m'è sempre continuata nell'interno coll'istesso passo della vocatione, nella quale ben spesso mi rimetteva in fervore il solo pensare alla mia Cina”). Come altri, Gori scrupolosamente precisava di avere avuto la conferma e l'autorizzazione dei superiori: ammetteva che in una fase iniziale gli si “mutavano spesso le specie in testa circa la vocatione”, per la quale ragione aveva deciso di lasciar passare del tempo. Durante gli studi raccontava di avere chiesto di potersi concentrare più sulla filosofia che sulla retorica,

“per studiare con più agio la matematica, quale credevo che dovesse in vita mia giovarmi più della rettorica: E ciò dicevo per haver letto che nella cina con la Matematica si è propagata la fede”.

Sempre per via di questa sua convinzione di voler andare in Cina, aveva progettato, mentre ancora era nel secolo, di “andare o in Portogallo o in Francia per entrar nella compagnia, essendo che credevo che ivi fosse più facile il passar presto alla Cina”: era però conscio che, se l'avesse confessata a qualcuno, questa idea sarebbe stata liquidata come un “fervor giovanile”. Ciononostante, ammetteva che se avesse saputo che da

⁹⁵ ARSI, *FG* 750, ff. 89, 89a, 89b, 89bv, 89c, 89d, 89e, 89ev, Roma 2 dicembre 1700.

Roma era possibile “esser ricevuto per un'altra provincia, haverei fatto [...] in Roma gagliardissime istanze [...] per esser ricevuto per la provincia Cinese”. È raro in un'*indipeta* leggere di un laico che ipotizzasse di farsi gesuita sì, ma entrando fin da subito nella Provincia di suo interesse: effettivamente, il dettaglio suscita una certa perplessità.

Gori passava quindi a esporre al Generale alcune delle motivazioni che lo spingevano alla Cina: anzitutto sentiva una “voce interna e continuata per tanto tempo che a ciò mi chiama”, e le riconosceva come “opera del Signore”. Gori era stato nel corso di un solo anno “tre volte miracolosamente liberato dalla morte”. Chiedendo al Generale “la maggiore segretezza possibile” sull'argomento, sosteneva di essere stato perseguitato

“da una ben grande moltitudine di Demonii che per più anni, essendo piccolo, mi sono stati d'attorno, dandomisi spesso a vedere et in particolare quasi ogni notte [...] in atto di soffocarmi o di tagliarmi la testa, e di farmi inghiottire cose grandi come monti, onde ero astretto a gridare tutta la notte come un dannato.

Suo padre, sentendolo urlare, credeva che lo facesse “per non so che picca” e per questa ragione lo picchiava, ma Gori non fingeva né era in preda a capricci infantili. Le apparizioni erano talmente minacciose che per quattro mesi della sua vita, “o per la veduta de veri demonii o per la fantasia in parte alterata, o non dormivo niente o al più due o tre ore”: tale privazione di sonno per un ragazzino di neppure dieci anni era già di per sé “bastante a farmi morire”, cosa che soltanto l'appoggio divino poté impedire.

Gori era certo che la voce che sentiva proveniva da Dio, perché non era “né del Demonio, né del mondo, né della carne”. Secondo i suoi ragionamenti, non aveva senso che gliela mandasse il Demonio perché “non vedo che utile esso ne cavi, anzi coll'aiuto di Dio spero che gliene habbia a risultare del danno”. Gori argomentava che in Cina si poteva anche pensare di andare “con fini storti” ma, citando Tommaso d'Aquino, “il Demonio mai tenta veruno ad entrare per fini storti in Religione, vedendo che, se bene ci entra suo, facilmente li può scappar dalle mani”. Allo stesso modo se anche un religioso avesse voluto andare in Cina “con fini storti”, avrebbe finito per non fare che del bene, vivendo a contatto con “l'esempio di tanti buoni operarii, e col conoscere la rovina di tante anime”.

Gori ammetteva che una delle motivazioni del demonio poteva essere quella di tenere gli uomini “tutti intenti al futuro” affinché “faccino gran castelli in aria, et intanto di presente se ne stiano come si suol dire con le mani alla cintola”. Secondo lui, però, il Demonio non avrebbe mai detto: “procura di andare alla Cina”, ma piuttosto: “Quando sarai alla Cina farai, dirai”, e si sarebbe poi ingegnato attivamente affinché fosse impossibile raggiungerla per la persona in questione. Gori sosteneva che questo succedeva non solo con la vocazione cinese, ma con la vocazione religiosa in generale, perché il Demonio faceva sì che la persona non agisse mai concretamente, restando “con le man vuote”. Dal momento che la vocazione di Gori era sicuramente di origine divina, anche quella alla Cina doveva esserlo, anche se il Demonio aveva provato ad averci “framischiato qualche suo inganno” con le visioni notturne accennate in precedenza.

Dopo la circostanziata trattazione⁹⁶, sarebbe risultato evidente al Generale che la chiamata non giungeva da altri che Dio e operare in Cina sarebbe stato per Gori il modo migliore di fare “più frutto”. Vi avrebbe avuto un “campo sì vasto” e “tante e tante anime da riconciliare al creatore”, le quali stavano soffrendo senza neppure conoscere il suo nome. Sperava che, visto il grande numero dei cinesi, almeno *uno* di essi si sarebbe convertito grazie al suo intervento: ciò sarebbe già stato un successo per lui sufficiente. Uno degli argomenti molto spesso addotti nelle risposte dei Generali (e che Gori definiva infatti “quella tanto celebre opposizione”) era che l’aspirante missionario avrebbe potuto rendere un servizio altrettanto valido rimanendo nella propria Provincia (“Come so io che farei più bene alla Cina? ancor qui in Europa si può far del bene quanto altrove”). Secondo il gesuita però, “ancor concesso che si possa fare, sopra al che vi può essere alcun dubbio, de facto però comunemente non si fa”. Allo stesso modo veniva infatti apostrofato chi, da laico, voleva farsi religioso: gli si diceva che “ancora nel secolo si può far del gran bene”; a lui stesso era stata posta questa opposizione, alla quale controbatteva sempre nello stesso modo: “si può fare, ma de facto comunemente non si fa”, lasciando in silenzio l’avversario per via della sua incontrovertibilità.

⁹⁶ Cfr. anche cap. 3.2..

Oltre a ciò, secondo Gori – per quanto “comunemente [...] dico comunemente” – i gesuiti nelle Indie facevano maggior bene che quelli in Europa, perché “se farò l’istesso sforzo là, farò ivi più bene” e in generale era evidente che “quelli che sono i più fervorosi in Europa, facciano o più o egualmente di bene che ivi fanno i meno fervorosi”. Il gesuita passava poi a illustrare un altro sentimento che animava la sua richiesta: la compassione verso i cinesi ignari del Vangelo, brancolanti nel buio senza “quasi nessuno che li metta nella vera strada”. In Europa infatti c’erano missionari “di numero sufficiente alla quantità degl’Europei”, ma in Cina la situazione era terribile, una “cosa veramente da piangersi a lacrime di sangue”. I cinesi venivano privati del paradiso non tanto per malvagità, ma per ignoranza e impossibilità ad accedere alla catechesi. Scaraventati nell’inferno dopo la morte, quelle anime da lì “gridaranno [...] vendetta avanti al tribunale di Iddio se vedranno che, per colpa o negligenza mia, si sono dannate”. Gori sosteneva, a causa degli “scandali della mia vita passata”, di non avere proprio “bisogno d’accrescere il numero di quelli, che si hanno a lamentare di me avanti al tribunale di Dio”.

Altri ostacoli che il Generale avrebbe potuto avanzare erano l’immaturità di Gori, “sì nella virtù, sì nell’età”, e il gesuita paventava già la risposta che avrebbe ricevuto: cioè di comportarsi bene ed aspettare – cosa che in effetti dalla segreteria romana spesso si raccomandava. Egli avrebbe letto tale sentenza con “grandissimo dispiacere”: essendo sicuro che prima o poi in Cina sarebbe andato (“non ne dubito [...] sentio vocantem Deus”), chiedeva semplicemente al Generale che ciò succedesse quanto prima. Ammetteva di non possedere sufficiente virtù ma del resto non l’avrebbe mai avuta, neanche dopo anni di attesa: sarebbe sempre stato un “istrumento così imperfetto”. Proprio questa consapevolezza era però secondo lui “la miglior provvisione che hanno, a mio credere, di bisogno quelli che vanno all’indie [...] una total diffidenza di sé stesso et una somma confidenza in Dio”. Oltre a ciò, accadeva spesso che gli uomini in possesso delle maggiori virtù una volta *in loco* non dessero ciononostante “quel frutto che si aspettava”.

Relativamente all’istanza dell’età, essendo Gori solo diciottenne, immaginava che se anche la sua candidatura fosse stata accettata, sarebbe comunque trascorso del tempo

prima che potesse “uscire in campo” su suolo cinese. Arrivato in Asia infatti avrebbe dovuto studiare la lingua e le usanze del luogo: cosa che gli sarebbe riuscita meglio da giovane, anziché in età avanzata. Proponeva quindi di essere mandato a continuare il proprio percorso “nella Cina, in Macao, o in Goa” piuttosto che dover perdere inutilmente tempo in Italia.

Nel 1709, approfittando ancora una volta della festa di Francesco Saverio, Gori redigeva la sua ultima, stringata richiesta per le Indie (come da voto, evidentemente concessogli cinque anni prima)⁹⁷. Descriveva i suoi desideri come “continuati” e “vivissimi”, e la missione cinese come “bramata” e “perseguitata” (non semplicemente perseguita). Il documento era breve perché destinato solo a fungere da “ricordo di quella vocazione, altre volta già approvatami da Vostra Paternità per vocazione divina”. Concludeva con la consapevolezza che la sua formazione doveva ancora essere completa, ma ciononostante sperava che la sua richiesta fosse accontentata.

Ciò che non accadde: Gori si trovava ancora presso il Collegio Romano nel 1711⁹⁸ e nel 1714⁹⁹, quando la sua esperienza delle cose rimaneva “nulla” e la complessione veniva definita “Melancolica et Biliosa”. I ministeri a lui adatti si stavano progressivamente delineando come “ad docendam scientias”. Nel 1720 era registrato presso Collegio Tolomei di Siena¹⁰⁰; la sua salute era buona, proseguiva con l’insegnamento ed aveva professato i quattro voti nell’agosto del 1719 a Firenze¹⁰¹. L’ingegno era buono ma il giudizio “nondum maturus” e la prudenza solo “sufficiens”, così come l’esperienza. Significativi i livelli di prudenza così bassi nonostante il quindicennio all’interno dell’ordine, e probabili segnali della sua indole critica e fortemente desiderosa di autonomia personale. Il profitto nelle lettere era “multus” e la sua complessione genericamente descritta come “bona”. Nel futuro lo si vedeva adatto “ad docendum et dicendum”, ossia a predicare (a scuola, nelle piazze, in chiesa).

⁹⁷ ARSI, *FG* 750, f. 266, Roma 22 ottobre 1709.

⁹⁸ ARSI, *Rom.* 68, f. 5 per il *Primus* e anche il *Secundus*.

⁹⁹ ARSI, *Rom.* 68, f. 4 (del 1714) per il *Primus* e anche il *Secundus*.

¹⁰⁰ ARSI, *Rom.* 69, f. 82 (del 1720) per il *Primus* e f. 297 per il *Secundus*.

¹⁰¹ ARSI, *Florent. Ital.* 25, ff. 218-219.

Capoccia nota che il suo trasferimento da Roma fu motivato dal fatto che i superiori, scandalizzati da alcuni suoi scritti di insegnamento, li inoltrarono a Tamburini, il quale “si mostrò preoccupato a causa delle novità dottrinali introdotte dal Gori rispetto alla filosofia e teologia in vigore nelle scuole della Compagnia”¹⁰².

Gori ottenne in seguito, dietro ripetuta istanza, di tornare a Roma, ove rivestì prestigiosi incarichi accademici. Egli era solito riservare, nelle sue controverse lezioni (di cui sono sopravvissuti i manoscritti), attenzione sia alle posizioni ufficiali all’interno della Compagnia di Gesù (la filosofia aristotelico-tomista) sia a quelle da essa contrastate (l’astronomia di Copernico, l’atomismo di Gassendi, il materialismo di Cartesio), mostrando una notevole apertura mentale e un costante aggiornamento scientifico. Lo spirito critico di Gori si manifestò in molte altre occasioni, ad esempio quando interruppe la redazione di un’opera storica dedicata a Carlo VI “per mancanza di fonti storiche attendibili” che permettessero di darne un quadro oggettivo piuttosto che meramente encomiastico¹⁰³. Appassionato di epistole, ne scrisse e raccolse di filosofiche e morali, trattando in esse con un amico questioni di molteplice natura; compose trattati, prediche, dissertazioni epistolari e sconfinò con essi nei più diversi campi dello scibile.

Non è questa la sede per esaminare l’evoluzione della carriera di Gori, ma dai successi che ottenne è evidente che se non avergli concesso la missione cinese fu da un lato un’occasione mancata per l’ordine, dall’altra diede comunque al gesuita la possibilità di crearsi un personale percorso all’interno dei circoli culturali dell’epoca. Non inviarlo in Cina, peraltro, forse evitò problemi ulteriori alla Compagnia in un’epoca di accesa controversia dei riti, perché la tendenza di Gori all’autonomia lo contraddistinse per tutta la vita e i suoi superiori (nonché lo stesso Generale Retz, il successore di Tamburini) manifestarono frequentemente insoddisfazione nei suoi confronti in quanto

¹⁰² *Dizionario biografico degli Italiani, sub nomine.*

¹⁰³ *Ibid.*

“persona troppo audace e poco prudente”¹⁰⁴, che non temeva di manifestare le sue idee anche quando non in linea con le direttive romane.

3.4.1. Candidato “di successo” alla Cina: Agostino Cappelli

Non furono molti gli indipeti italiani che ottennero la licenza per l’Impero cinese durante i generalati di González e Tamburini (1687-1730). Vi vennero infatti inviati soltanto una trentina di gesuiti appartenenti all’*Assistentia Italiae*, alcuni dei quali peraltro non vi giunsero mai perché morirono durante il viaggio oppure vennero riassegnati ad altre missioni asiatiche. La quasi totalità di questi missionari, comunque, aveva in precedenza redatto una o più *litterae indipetae*¹⁰⁵.

Uno dei fortunati che riuscì a essere destinato alla missione oltremare fu, all’inizio del Settecento, Agostino Cappelli. Nato nel 1679 ad Ascoli, entrò nella Compagnia di Gesù nel 1695 a sedici anni d’età, e nel corso della sua vita inoltrò a

¹⁰⁴ Alla fine degli anni Trenta Gori addirittura sospettò di essere stato denunciato al Santo Uffizio e, per mettersi al riparo da eventuali conseguenze, scappò a Trieste (appartenente alla Provincia austriaca); solo quando fu convinto che non sarebbero stati avviati procedimenti di indagine nei suoi confronti tornò a Roma (*ibid.*).

¹⁰⁵ I gesuiti italiani del periodo giunsero tutti in Cina durante il regno di Kangxi (1662-1723); successivamente, all’epoca di Yongcheng (1723-1736), vi furono destinati soltanto i membri delle Assistenze portoghese e francese. In ordine cronologico, furono inviati nell’Impero cinese: nel 1687 Filippo Felice Carrocci (autore di sedici *indipetae*); nel 1690 Giuseppe Bressanelli (due *indipetae*), Giovanni Battista Pallavicini (una *indipeta*) e Carlo Giuseppe Pluro (una *indipeta*); nel 1691 Isidoro Lucci (nessuna *indipeta*); nel 1692 Pietro Belmonte (nessuna *indipeta*) e Francesco Capacci (tre *indipetae*); nel 1693 Alessandro Ceaglio (nessuna *indipeta*); nel 1694 Luca Adorno (otto *indipetae*), Carlo Amiani (due *indipetae*), Giuseppe Baudino (tre *indipetae*), Antonio Faglia (due *indipetae*), Cristoforo Fiori (nessuna *indipeta*) e Gianpaolo Gozani (tre *indipetae*); nel 1695 Antonio Provana (due *indipetae*); nel 1697 Giandomenico Paramino (cinque *indipetae*); nel 1698 Agostino Barelli (quattro *indipetae*) e Giovanni Laureati (due *indipetae*); nel 1699 Giuseppe Candone (tre candidature); nel 1701 Girolamo Franchi (due *indipetae*); nel 1706 Agostino Cappelli (cinque *indipetae*; proprio su di lui verteranno le prossime pagine); nel 1707 Ludovico Gonzaga (quattro *indipetae*); nel 1709 Annibale Marchetti (nessuna *indipeta*); nel 1715 Giuseppe Castiglione (nessuna *indipeta*), Giovanni Giuseppe Costa (nessuna *indipeta*) e Niccolò Giampriamo (una *indipeta*); nel 1718 Antonio Trigona (tre *indipetae*); nel 1719 Filippo Simonelli (una *indipeta*); nel 1720 Antonio Morabito (tre *indipetae*); nel 1721 Francesco Folleri (nessuna *indipeta*), Ferdinando Moggi (una *indipeta*) e Gianbattista Sanna (tre *indipetae*). I nomi dei missionari cinesi sono quelli elencati in DEHERGNE, Joseph SJ, *Répertoire des Jésuites de Chine de 1552 à 1800*, Roma-Paris 1973, p. 403, divisi per epoca e Assistenza di appartenenza. Per verificare la presenza di candidature per le Indie scritte dai gesuiti inviati nell’Impero si è consultato il dattiloscritto *Indipetae (732-759)* presente in ARSI, che però riporta solo le petizioni conservate nel *Fondo Gesuitico*; l’assenza di una petizione previa alla partenza potrebbe peraltro significare semplicemente la mancanza della sua conservazione (e non della sua redazione).

Roma cinque *litterae indipetae* prima di avere in sorte l'invio in Oriente. Nel 1696¹⁰⁶ si trovava presso la Casa di probazione romana, aveva una complessione “melancholica” e i ministeri in cui avrebbe esercitato i suoi talenti erano “*ad studia*”¹⁰⁷.

La sua prima *indipeta*, piuttosto sobria e concisa, risale al marzo del 1699: il gesuita raccontava che da novembre dell'anno precedente Dio gli aveva “*ispirato* di dedicarsi alle Missioni dell'India”¹⁰⁸. Gli sembrava di ricevere continue chiamate e si dichiarava “pronto a qualunque missione” sembrasse adatta al Generale. Non si preoccupava di “tutti i travagli del Viaggio e delle stagioni, quantunque mi dovessero riuscire mortali; poiché almeno goderò d'havere corrisposto alla sua Voce divina”. Sottolineava però una particolare esigenza, e cioè quella di essere inviato “quanto prima sia possibile”: anche per lui, più della destinazione, sembrava importante una partenza immediata.

Nel 1700 Cappelli si trovava nel Collegio di Viterbo¹⁰⁹, studiava retorica e filosofia e insegnava grammatica. Ingegno, giudizio, prudenza e profitto nelle lettere erano buoni, mentre l'esperienza delle cose soltanto sufficiente. La sua complessione veniva in questa sede definita “*flegmatica*” e si credeva fosse adatto “*ad docendas humaniores literas*”.

Nel 1704 Cappelli scrisse la sua seconda richiesta per le Indie, ricordando come fossero passati cinque anni dalla precedente. Il suo “desiderio” non solo si era mantenuto, ma anzi “talmente accresciuto che haverrei fatta di nuovo più volte l'istessa supplica, se non mi havessero consigliato altrimenti i miei Padri spirituali”¹¹⁰. Relativamente alla meta, sperava soltanto si trattasse della “Missione più ardua e più fatigosa”. Pochi mesi dopo si sentiva costretto a scrivere una terza *indipeta*¹¹¹, perché alla missione indiana in quanto Dio “per sua Infinita Bontà non cessa ogni dì più [...]

¹⁰⁶ ARSI, *Rom.* 66, f. 28 (dell'anno 1696) per il *Primus* e anche il *Secundus*.

¹⁰⁷ In casi come questo troviamo conferma di come i membri recentemente entrati nell'ordine fossero descritti in modo quasi totalmente standardizzato, dal momento che tutti i compagni novizi di Cappelli avevano tra le attività per il futuro più prossimo proprio lo studio.

¹⁰⁸ ARSI, *FG* 750, f. 68, Viterbo 3 marzo 1699.

¹⁰⁹ ARSI, *Rom.* 67, f. 87 per il *Primus* e anche il *Secundus*.

¹¹⁰ ARSI, *FG* 750, f. 169, Roma 16 aprile 1704.

¹¹¹ ARSI, *FG* 750, f. 179, Roma 30 agosto 1704.

con frequenti ispirazioni”. Garantiva al Generale che si sarebbe fatto trovare “sempre pronto ad’ogni suo cenno a correre da per tutto, ma specialmente ove pare mi voglia Iddio messo”, senza quindi specificare neppure in questa occasione una meta in particolare.

Sempre nello stesso anno Cappelli scrisse al Generale (da lui definito in fondo alla lettera “Vero Interprete del Volere divino”) una quarta richiesta, per “testificargli l’ardente brama [...] di spargere (Grazia sopra ogni mio merito) tutti i sudori, il sangue e la Vita per chi è morto in Croce per me”¹¹².

Per la prima volta accennava a una preferenza di destinazione: ciò era dovuto al passaggio del Procuratore Kaspar Kastner¹¹³ che stava per partire per la Cina. Questa circostanza lo rendeva “ardito” nell’implorare il Generale di essere affidato a lui come “compagno nel viaggio”. Le opzioni erano due: “o mi mandi alle Missioni della Cina ove Egli torna, o pure ad altre dell’Indie”; gli era indifferente a patto che fossero “le più faticose e le più bisognose d’Operarii”.

Qualche mese dopo (nel 1705) Cappelli, con la spedizione di Kastner ancora non salpata, avvertiva una palpabile ansia di ribadire al Generale un’ultima volta che cosa bramasse¹¹⁴. Ogni giorno che passava gli sembrava “più lungo per il gran desiderio che ho di ricevere la felice nuova d’essere anch’Io destinato al fortunato viaggio per L’Indie”; evidentemente molti dei suoi compagni stavano ricevendo l’agognata licenza e Cappelli temeva di rimanere escluso.

I superiori della Provincia Romana sembravano a parer suo non volerne la partenza (“il Padre Provinciale non ha inclinazione a mandarmi, benché più volte glien’abbia fatte efficacissime istanze”). Cappelli lamentava la loro reticenza a lasciarlo partire: “mi vergogno che questa Provincia faccia tante difficoltà per un soggetto Vilissimo e da nulla, mentre Molte altre Provincie si contentano di perderne tanti, e tanti

¹¹² ARSI, *FG* 750, f. 194, Roma 21 dicembre 1704.

¹¹³ Kaspar/Gasparo Castner/Kastner, nato a Monaco nel 1665, si imbarcò nel 1696 per Macao, dove giunse lo stesso anno. Inviato a Roma come Procuratore da Canton nel 1702, tornò in Cina nel 1706 e, arrivato a Pechino nel 1707, fu nominato Presidente del Tribunale dei Matematici e tutore del principe. Morì nella capitale cinese nel 1709 (DEHERGNE, *Répertoire des Jésuites de Chine*, p. 49). Sul ruolo dei Procuratori nell’incitare la compilazione di *indipetae* cfr. cap. 4.1..

¹¹⁴ ARSI, *FG* 750, ff. 201, 201v, Roma 6 aprile 1705.

incomparabilmente più qualificati”. Da persona informata meticolosamente sulle spedizioni, Cappelli ricordava che Ferdinando Calini e Ludovico Gonzaga¹¹⁵ erano stati già accontentati e partivano allegramente dalla Provincia Veneta. La situazione generale però non era del tutto a suo sfavore perché, se da una parte il superiore avrebbe preferito tenerlo “più volentieri in questa Provincia”, dall’altra c’erano il segretario, il rettore del Collegio Romano e il suo rettore che invece ne avrebbero appoggiata la partenza.

Cappelli auspicava la “Consolazione desideratissima di destinarmi per il Tunchino [Vietnam], Compagno del Padre Castner da Lisbona all’Indie, e del Padre Gonzaga da Roma in Portogallo”. Benché fosse solo al secondo anno di teologia si era preparato già per il terzo, cosicché eventualmente avrebbe potuto “farne anche l’esame prima di partire o in Roma o in Lisbona”. Per dichiarazione dello stesso Cappelli, poi, l’epistola venne interamente scritta col sangue¹¹⁶.

Non è possibile sapere se sia stata questa la chiave di volta per sbloccare lo stallo in cui si trovava Cappelli, ma è certo che questa lettera convinse definitivamente il Generale a farlo partire. Nel 1706 infatti Cappelli si imbarcò, con la 129esima spedizione del Padroado portoghese, teoricamente per il Giappone¹¹⁷, ma arrivò in Cina e si spostò dopo alcuni anni nel Malabar (sulla stessa nave viaggiavano anche Kastner e Ludovico Gonzaga)¹¹⁸.

¹¹⁵ Gonzaga fu proprio uno dei compagni di viaggio di Cappelli ma, come si noterà, i due ebbero visioni molto discordi sulla questione dei riti e nelle loro lettere a Roma si accusarono vicendevolmente di tradire la causa gesuita. Di Calini, che morì prima di arrivare a destinazione, scrisse nel dettaglio lo stesso Gonzaga in una sua lettera dal Portogallo (ARSI, *Jap-Sin.* 169, ff. 79, 79v, 80, 80v, Lisbona 21 marzo 1706).

¹¹⁶ Il desiderio di spargere il proprio sangue, manifestato da alcuni indipeti anche nella struttura materiale della candidatura, è stato esaminato nel capitolo 2.3..

¹¹⁷ WICKI, *Liste der Jesuiten-Indienfahrer*, p. 315.

¹¹⁸ Dehergne specifica che, benché partito per il Giappone, Cappelli venne destinato alla Cina meridionale in un primo tempo e in seguito spostato al Malabar perché il patriarca Tournon non voleva che entrasse in Cina (“puisque le Patriarche [de TOURNON] ne veut pas qu’il entre en Chine”, DEHERGNE, *Répertoire des Jésuites de Chine*, p. 43). Dalle lettere dello stesso Cappelli al Generale (senza specifiche al riguardo, perché probabilmente si trattava di un passaggio difficilmente giustificabile) sembra che in effetti fu Tournon a proporgli di recarsi in Malabar, dopo vari anni passati in Cina e a Macao.

3.4.2. La questione dei riti cinesi vista da Cappelli

È possibile riprendere le tracce di Cappelli con le epistole di aggiornamento che inviò al Generale dall'Oriente: altre testimonianze di lui si trovano quindi nel *Fondo Japonica-Sinica*. La prima, fittissima, lettera asiatica di Cappelli risale al 1708¹¹⁹: da Macao il gesuita lo ragguagliava sul difficile operato dei gesuiti in epoca di controversia dei riti, con Propaganda Fide che ne aveva minato l'autonomia ma anche altri ordini religiosi che avevano privato la Compagnia del suo monopolio cinese.

In massima sintesi, la cosiddetta “controversia dei riti”¹²⁰ verteva attorno alla liceità di alcune pratiche, frutto di un sincretismo fra la nuova fede cristiana e le millenarie tradizioni cinesi. Tra gli stessi gesuiti non vi era accordo: non per tutti infatti ai neo-convertiti doveva essere concesso di continuare a praticare i riti in onore degli antenati o di Confucio. Così facendo infatti sembrava che i fedeli non si fossero mai del tutto allontanati dai culti precedenti; anche alcuni gesuiti si erano accorti peraltro che una tale permissività incontrava il favore dei letterati cinesi e ne favoriva la conversione, ma al tempo stesso suscitava sospetti, recriminazioni e proteste da parte degli altri ordini religiosi. Ciononostante, il metodo che Ricci aveva inaugurato venne seguito anche dai suoi successori: esso consentiva ai cinesi che abbracciavano il messaggio evangelico di continuare con tutte le attività della precedente vita che non fossero esplicitamente contrarie al cristianesimo. Esse erano del resto imprescindibili per mandarini e letterati, che altrimenti avrebbero finito per essere esclusi dalla vita sociale cinese e suscitare il fastidio dell'imperatore.

¹¹⁹ ARSI, *Jap-Sin.* 172, ff. 378, 378v, Macao 22 novembre 1708.

¹²⁰ Sulla intricata e affascinante controversia dei Riti cinesi la bibliografia è molto vasta. Per una trattazione esaustiva si veda MUNGELLO, David E., *The Chinese Rites Controversy. Its History and Meaning*, Sankt Augustin-San Francisco 1994. Si veda anche, in lingua inglese: BROCKEY, Liam Matthew, *Journey to the East: the Jesuit Mission to China, 1579-1724*, Cambridge 2007, pp. 184 segg.; MUNGELLO, David E., *Curious Land. Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology*, Honolulu 1985, pp. 292 segg.; KONIOR, Jan, “The Jesuits’ Painful Missionary Period: The Chinese Rites Controversy”, in *Studia missionalia* Vol. 60 (2011), pp. 181-193. In italiano cfr. PAVONE, Sabina, *I gesuiti dalle origini alla soppressione*, Roma-Bari 2009, pp. 101-108 e la voce “Riti cinesi”, in LAVENIA, Vincenzo, and TEDESCHI, John Alfred (a cura di), Prosperi, Adriano (ed.), *Dizionario storico dell’Inquisizione*, Pisa 2010, Vol. III, pp. 1324-1327.

Gli altri ordini fin da subito non videro di buon occhio questa concessione dei gesuiti. Soprattutto a partire dagli anni Quaranta del Seicento, francescani e domenicani (anch'essi presenti nell'Impero dagli anni Trenta, e con politiche di conversione ben diverse) iniziarono a mettere in dubbio la liceità di queste pratiche, nonché di alcune traduzioni e adattamenti fatti dai gesuiti ai concetti base del cattolicesimo. Il disaccordo fra gesuiti e altri ordini era legato anche a questioni di carattere politico, dal momento che i primi si appoggiavano al Padroado portoghese e avevano ottenuto il favore imperiale, riuscendo a operare in Cina con una certa libertà, mentre domenicani e francescani godevano della protezione dell'impero spagnolo ed erano del tutto intenzionati a scalzare il monopolio ignaziano in Estremo Oriente.

Nel 1645 l'istanza dei riti cinesi giunse a Roma: il domenicano Juan Bautista Morales inoltrò a Propaganda Fide le sue perplessità su quello che era percepito come un classico esempio di lassismo gesuita - e non di *accomodatio* come invece lo vedevano positivamente i missionari della Compagnia. La pratica passò al Sant'Uffizio, che nello stesso anno condannò quello che i gesuiti stavano permettendo ai neo-convertiti ossia il culto degli antenati, le cerimonie in onore di Confucio nonché alcune traduzioni. La Compagnia dovette difendersi e mandò a Roma Martino Martini; questi riuscì a convincere la deputazione incaricata dal Sant'Uffizio che non vi era nulla di intollerabile nell'operato dei gesuiti in Cina e nel 1656 il nuovo decreto consentì loro di continuare con le solite concessioni.

Il domenicano Giovanni Polanco pochi anni dopo riuscì a ottenere dal Sant'Uffizio una parziale vittoria per il partito anti-gesuita, anche se da Roma si confermarono sia il decreto del 1645 sia quello del 1656 e quindi in sostanza ogni ordine veniva autorizzato a continuare con le proprie modalità di conversione, purché non si scrivessero trattati riguardanti lo scottante tema dei riti (con il decreto pontificio del 1710 chi avesse tentato di pubblicare opere sulle querelle sarebbe stato condannato con scomunica).

Nel frattempo, però, si erano inseriti altri attori nella vicenda. Charles Maigrot, nominato nel 1687 vicario apostolico della Provincia di Fuan, promulgò nel 1693 un *Mandato* in cui metteva in discussione le conclusioni del Sant'Uffizio sulla querelle (1656) e accusava Martino Martini di aver fornito delle informazioni non rispondenti al

vero. Il Sant'Uffizio decise quindi di riaprire il caso, analizzando la mole di documentazione prodotta dall'una e dall'altra fazione al proposito.

In quegli anni, la missione gesuita in Cina aveva ottenuto un importante riconoscimento: l'imperatore cinese Kangxi nutriva un certo rispetto per i gesuiti e nel 1692 aveva emanato un editto di tolleranza in loro favore. Il risultato era rilevante per tutta la cristianità ma soprattutto per la Compagnia; esso era legato senz'altro ai molteplici incarichi ricoperti dai gesuiti alla corte imperiale, ma anche al fatto che essi avevano sempre riconosciuto i riti in onore di Confucio e degli antenati una manifestazione civile e non religiosa, e come tale perfettamente tollerabile anche per i convertiti.

Nel 1704, però, i riti cinesi furono condannati con sommo disappunto e incredulità da parte dei gesuiti del Padroado¹²¹. Il legato apostolico cardinale Charles Thomas Maillard de Tournon (il "cardinale Turnone" di alcune *indipetae*) venne incaricato di pubblicare il decreto del Sant'Uffizio in Cina. Egli doveva informare della condanna romana i gesuiti portoghesi¹²² che più o meno ingenuamente non ne sembravano convinti e intanto temporeggiavano.

Nel 1705 e 1706 Kangxi ricevette Tournon (nel secondo incontro fu presente anche Maigrot) a Pechino ma i due avevano punti di vista opposti sulla questione dei riti. Da un lato l'imperatore aveva già in precedenza mostrato di apprezzare soltanto i missionari che seguivano il metodo di Ricci, dall'altro Tournon non era un conoscitore della cultura cinese e le posizioni adottate fino ad allora dai gesuiti erano per lui inaccettabili.

Kangxi lo cacciò quindi dalla Cina, affinché tornasse in Europa via Macao, e decretò nel 1706 che tutti i missionari che volevano restare nell'Impero dovevano essere in possesso di una apposita patente (*piao*) che si sarebbe ottenuta soltanto mostrando di

¹²¹ Breve papale del 20 novembre 1704, *Cum Deus optimum*.

¹²² A partire dal 1685, il re di Francia Luigi XIV aveva deciso di inviare dei propri gesuiti "matematici" in Cina, in diretta competizione con quelli che già erano alla corte di Pechino (arrivati tramite il Portogallo ma di diverse nazionalità, tra cui molti italiani) e lavoravano per l'imperatore. I due gruppi di missionari si scontravano quotidianamente e vivevano separatamente; i francesi si sentivano non dipendenti dalla Compagnia di Gesù ma dal re di Francia e dallo speciale Superiore da lui nominato.

rispettare la “pratica di Ricci” relativamente ai riti; chi non fosse stato d’accordo doveva abbandonare l’impero.

Tournon era convinto che il suo insuccesso diplomatico con l’imperatore fosse dovuto anche alle onnipresenti macchinazioni dei gesuiti¹²³, i quali erano stati i suoi interpreti a corte dal momento che Maigrot e Tournon non conoscevano il mandarino. Nel 1707 Tournon emise l’Editto di Nanchino¹²⁴, in cui comunicava la sua versione del breve papale del 1704, ma i gesuiti dichiararono di non “credere” ancora al divieto dei riti cinesi, anche perché Tournon era andato via da Roma prima che questo venisse confermato e non aveva con sé i documenti pontifici originali, quindi quella comunicazione poteva essere considerata un suo personale escamotage. Questa sottigliezza permetteva ai gesuiti di guadagnare ulteriore tempo ma non risolse la questione, che si concluse (per quanto riguarda l’Antica Compagnia) con la condanna definitiva dei riti cinesi da parte di Benedetto XIV nel 1742.

In quell’anno anche l’Estado da Índia dovette arrendersi alla decisione papale ma prima, quando dopo essere stato cacciato dalla Cina Tournon arrivò a Macao, nessuno aveva interesse a riconoscerne l’autorità: né il re del Portogallo, né i suoi vescovi in Asia, né il viceré dell’Estado da Índia, né l’arcivescovo di Goa né il capitano di Macao. Il legato venne quindi tenuto prigioniero dai portoghesi dal 1709, in quanto aveva violato i diritti del Padroado: il tutto con relative scomuniche, proteste, incertezze da parte del potere civile e religioso, a sua volta diviso al suo interno, con i gesuiti che non sapevano di preciso che cosa fare. Tournon morì nel 1710 (a soli 40 anni) durante questa prigionia, e la leggenda nera lo vuole avvelenato dai gesuiti che lo detestavano e accusavano della rovina della missione.

I gesuiti si trovavano di fronte a un dilemma morale molto difficile da risolvere: rimanendo in Cina avrebbero disobbedito al papa, viceversa se avessero voluto sottomettersi a quest’ultimo sarebbero stati costretti a lasciare la Cina, dove non avrebbero più potuto operare perché non avrebbero potuto giurare di praticare il metodo ricciano come preteso da Kangxi. Al di là di questo, i gesuiti faticavano a credere che da

¹²³ BROCKEY, *Journey to the East*, p. 187.

¹²⁴ 7 febbraio 1707.

Roma giungesse una comunicazione così perentoria e univoca, che cancellava anni di pratiche di adattamento portate a maturazione con successi evidentissimi anche in Europa, quali anzitutto l’editto di Kangxi del 1692.

Proprio in questo clima delicatissimo era redatta la prima lettera asiatica di Cappelli, che lamentava nel novembre del 1708 la situazione in cui si trovavano a operare i gesuiti, che non capivano più a chi si dovesse obbedire e supplicavano il Generale di ricevere ordini precisi cui attenersi, auspicando la risoluzione di una situazione piena di “disordini che sempre vanno in maggiore precipizio, senza alcuna speranza di rimedio”¹²⁵.

Cappelli raccontava di aver appreso che Tournon (“il Patriarca”) era stato nominato Cardinale di Santa Sabina¹²⁶, il che, a suo modo di vedere, poteva essere letto come “una tacita approvazione, che il Papa fa dell’operato di sua Eminenza”. In tal caso, il papa aveva sentenziato sulla questione di riti secondo quanto riportava lo stesso Tournon, e ai gesuiti in Cina non restava “altro scampo, che conciliarci la sua benevolenza per tempo, ancora che vengono risposte da Roma”. Potremmo pensare che Cappelli continuasse in cuor suo a sperare che, in qualche modo, l’operato dei gesuiti in Cina avesse ottenuto approvazione e non condanna da Roma, rimanendo però consapevole che in tempi difficili fosse meglio non inimicarsi un personaggio tanto importante, per non avere da pentirsene in seguito. In realtà, da quel che emerge nel corso della corrispondenza successiva, sembra che Cappelli non ci mise poi molto a distanziarsi nettamente dai gesuiti fedeli alla *accomodatio* e alle prassi della Compagnia, nel nome di un rapporto piuttosto stretto – e come tale criticato da altri suoi compagni, quali Ludovico Gonzaga come si vedrà – con l’ambigua (dal punto di vista dei gesuiti “portoghesi”) figura di Tournon.

Cappelli, che si trovava a Macao, raccontava al Generale come stavano procedendo quelli che oggi si chiamerebbero gli ‘arresti domiciliari’ di Tournon nella città. I gesuiti erano riusciti a ottenere dai portoghesi, con l’aiuto del Provinciale, che le “guardie” non

¹²⁵ ARSI, *Jap-Sin.* 172, ff. 378, 378v, Macao 22 novembre 1708.

¹²⁶ Tournon venne nominato patriarca di Antiochia nel 1701, prima di partire per la Cina; nel 1707 assunse inoltre la carica di Cardinale di Santa Sabina.

controllassero troppo severamente Tournon (“benché non l’abbiam ottenuto in tutto, adesso però le guardie non sono come prima, né tanto rigorose”). Questo “corpo di guardie [...] obediante agl’ordini di sua Eminenza non impediva “a niuno di entrare né l’uscire, né pure al Signore Patriarca o suoi domestici” – situazione che evidentemente fino a prima del loro intervento era la prassi. Esse comunque dovevano restare “per il timor che hanno de’ Cinesi questi della Città”. Cappelli era però convinto che, se non si fosse lasciata a Tournon completa libertà d’azione, sarebbe stato assai improbabile giungere con lui a un “accordo di pace”: secondo lui, al contrario, accettare le sue pretese e togliergli la scorta avrebbe portato a un rappacificamento anche con il Provinciale.

Cappelli ricordava al Generale di avergli inviato una lettera con “l’ultimo decreto di sua Eminenza, per il desiderio che anche Vostra Reverenza non s’imbrogliasse”. La situazione era delicata e Cappelli si scusava per “la libertà con che scrivo”, ma essa era dovuta unicamente al “gran desiderio che ho [...] del bene della Compagnia e del bene publico, che sempre si deve preferire al particolare”. Se non avesse fatto del suo meglio “in sì grave pericolo [...] in sì estrema miseria”, non sarebbe stato neppure degno del titolo di “figlio della Compagnia”. Cappelli sosteneva con queste parole che la sua apologia di Tournon, che probabilmente a Roma sarebbe stata vista come un tradimento della causa gesuita, era invece una precisa strategia finalizzata a non mettere in una cattiva luce la Compagnia. Forse in cuor suo Cappelli era davvero convinto di non fare il proprio interesse ma quello del suo ordine, in una situazione a rischio di perdere tutto - o forse capiva quali nuovi venti spiravano e che era inutile, come molti suoi compagni facevano, insistere sulle passate glorie.

Le lettere asiatiche di Cappelli, come fossero dei ‘gazzettini’, narrano vicende interessanti e curiose legate ai gesuiti e alle loro fortune e sfortune in Oriente: esse sono quindi una fonte preziosa per comprendere divisioni, strategie, questioni aperte in un periodo così delicato. Nella missiva scritta da Macao circa un mese dopo¹²⁷ (1708), Cappelli illustrava ancor più nel dettaglio “l’operato in questo Collegio per tirare le guardie dalla Casa del Signore Patriarca” di Tournon. Aggiungeva, rispetto alla

¹²⁷ ARSI, *Jap-Sin.* 172, ff. 389, 389v, Macao 23 dicembre 1708.

precedente versione, che appena lui e i suoi compagni avevano saputo, da una lettera giunta da Manila, che Tournon era stato nominato cardinale di Santa Sabina, gli avevano scritto per congratularsene, cercando anche di far sì che una volta per tutte “si tirassero via le guardie dal Palazzo di sua Eminenza”, parlando per oltre due ore, con il “Capitano Generale di Macao, pregandolo [...] a tirare le dette guardie, fino a prostrarmigli io a i piedi protestando che non mi alzarei senza alcuna speranza di pace”. Riuscirono ad ottenere dal Capitano di Macao la promessa che avrebbe scritto a Tournon, congratulandosi con lui e “discolpando il passato”: se a questa comunicazione Tournon avesse risposto almeno “due righe, nelle quali significasse che mai hebbe intentione di pregiudicare all’Ius patronato del Re di Portogallo”, gli sarebbero state tolte le guardie alla residenza. Cappelli e un confratello si portarono quindi da lui, che però neppure li ammise e fece soltanto riferire loro che “sua Eminenza non metteva in contrasto la sua libertà”.

Piuttosto sconsolati e stanchi, Cappelli e il compagno il giorno seguente elaborarono un altro piano: andarono a “pregare tutti li Superiori delle Religioni di questa Città, perché andassero a rappresentare al Capitano Generale che conveniva e doveva tirare le guardie dalla casa di sua Eminenza”. Con essi si trovarono quindi a parlare di fronte al Capitano per oltre due ore; anche il Provinciale gesuita appoggiò la causa e Cappelli stesso tenne un discorso in cui difendeva la “libertà Ecclesiastica e di sua Eminenza”. Cappelli ammetteva, anche con Roma, di prendere in sostanza sempre le parti di Tournon. Il Capitano promise che, se tutti i superiori avessero concordato sulla questione, avrebbe allontanato le guardie.

Il 16 dicembre il Capitano convocò i superiori per una “Consulta” nella sua residenza: giunsero “tutti li Padri Prelati Religiosi, con li Principali Ecclesiastici e Secolari della Città”. Il Provinciale gesuita ancora una volta si espresse con efficacia e a favore della mozione, appoggiato dai religiosi e dagli ecclesiastici; i secolari invece erano contrari “per li varii danni che, dicevano, verrebbero alla Città dal tirarsi le guardie”. Ciononostante, il Capitano aveva, con somma consolazione di Cappelli, preso la decisione di togliere le guardie a Tournon: ma appena emanò l’ordine “tutta la Città in

corpo protestò contro tale ordine, dicendo che bastava che le guardie fossero ossequiose e a disposizione di sua Eminenza”.

Fu questa quindi la ragione per cui, dal 18 dicembre, dalla residenza di Tournon non scomparvero le guardie, ma vennero invitate a obbedirgli e a non impedire a nessuno di entrare o uscire. Tournon non fu però affatto contento del risultato, perché non gli bastava che le guardie fossero “ossequiose” ma proprio non “voleva vedere alla sua Casa tali soldati”. Con l’insoddisfazione di tutte le parti in causa, Tournon non accettò di ricevere nessuno di coloro che erano andati a congratularsi o salutarlo e il “negozio” rimase sospeso così, con la città da una parte e dall’altra Tournon, latori di interessi inconciliabili. Secondo la visione di Cappelli questa era una “grande disgrazia, specialmente della Compagnia, a cui certamente tornava conto che si riconciliassero”.

Passando ad argomenti che non toccavano direttamente la questione dei riti, il gesuita raccontava poi che al gesuita Paramino¹²⁸, che prima di entrare nell’ordine esercitava la professione di medico, era stato chiesto di occuparsi di uno dei figli dell’imperatore¹²⁹. L’italiano aveva però capito che era incurabile e si era quindi rifiutato di farlo, costringendo l’imperatore a rivolgersi a dei “bonzi”: in breve il giovane morì. L’imperatore si adirò moltissimo e cacciò Paramino dalla sua presenza, addirittura “gli mandò dire che andasse a stare con gli altri nella stalla”. Il ruolo di medico alla corte imperiale si dimostrava anche da questo episodio essere piuttosto ingrato¹³⁰.

Un altro episodio di attualità citato da Cappelli fu, come lo chiamava lui, “l’Affare Sidotti”. Giovanni Battista Sidotti era, come si è già visto¹³¹, un prete secolare siciliano che stava cercando di raggiungere il Giappone del *sakoku* agli inizi del Settecento. Cappelli lo confermava, aggiungendo che i marinai di Manila, avvedutisi di questo desiderio, ne approfittavano – “si crede” – per ingannarlo e non portarlo mai a

¹²⁸ Giandomenico Paramino/i: nato il 29 settembre 1661 a Genova, partì missionario nel 1696 dall’Europa, arrivò nel 1697 a Macao e nel 1704 a Pechino, dove operò come medico (attività che svolgeva da secolare, e che teoricamente era interdetta ai gesuiti) al servizio dell’imperatore Kangxi. Nel novembre 1709, dopo oltre un anno di malattia, ottenne di essere inviato a Macao (DEHERGNE, *Répertoire des Jésuites de Chine*, p. 194).

¹²⁹ Potrebbe trattarsi di Yinxie, nato nel 1701 e morto nel 1708 di parotite.

¹³⁰ Cappelli concludeva: “Ecco il frutto che possono aspettare i Nostri che vogliono fare il medico in Pechino”.

¹³¹ Cfr. capitolo 3.2..

destinazione “per la speranza della paga”. Proprio nell’anno della lettera di Cappelli, il 1708, Sidotti riuscì a sbarcare a Yakushima: venne ovviamente subito riconosciuto e catturato e, dopo qualche anno di incarceramento e interrogatori, morì nell’odierna Tokyo nel 1715.

Nella missiva dell’anno successivo (1709)¹³² Cappelli si era spostato a San Tomé di Meliapor, in India. Il gesuita vi si trovava con l’abate Ignazio Giampè¹³³, che come lui era stato “esiliato per li riti di Confusio”. Approfittando del tempo passato insieme e del “discorrere familiare con Lui”, Cappelli si era accorto che l’abate aveva “alcune Massime contro la Compagnia, per le cose succedute nella Cina contro il Signore Cardinale di Tournon”. L’abate avrebbe avuto tra le mani delle lettere scritte dai gesuiti e che erano state consegnate a “Visdelù” affinché le inoltrasse a sua volta al Generale quando fosse arrivato a Roma dove era diretto, ma Visdelou aveva passato le lettere a Giampè. Cappelli era molto preoccupato: “temo che ci potrà pregiudicare in Roma al bene della Compagnia”.

Claude Visdelou, gesuita, fu “uno dei più accaniti detrattori dei riti cinesi, schierandosi su posizioni diametralmente opposte a quelle ufficiali del suo ordine”¹³⁴ almeno dal 1708; quando si spostò in India (a Pondicherry, dove morì ottantenne), allo stesso modo si scagliò contro le pratiche di *accomodatio* solitamente messe in atto dai gesuiti in Malabar. Ciononostante, rifiutò di lasciare ufficialmente la Compagnia, anche se accettò la nomina a vescovo di *Claudiopolis in partibus infidelium* – carica teoricamente

¹³² ARSI, *Jap-Sin.* 173, ff. 89, 89v, San Tomé 13 agosto 1709.

¹³³ Ignazio Giampè fu, insieme a Giovan Francesco Nicolai, Charles Maigrot, Giovan Giacomo Fatinelli, Giovanni Donato Mezzafalce e Nicolas Charmot, fra i redattori della “costituzione pontificia *Ex illa die* (19 marzo 1715) con cui Clemente XI condannava il metodo gesuitico adottato in Cina, consentendo però la presenza passiva dei cristiani alle cerimonie “cum aliter odia et inimicitiae vitari non possunt” (*Iuris Pontificii de propaganda fide pars secunda, complectens decreta, instructiones, encyclicas, literas etc. / ab eadem congregatione lata; nunc primum collecta cura ac studio Raphaelis De Martinis*, Roma 1889, p. 307). Cfr. la sua voce a cura di CATTO, Michela in *Dizionario Biografico degli Italiani* online, *sub nomine* (Vol. 78, 2013) [[http://www.treccani.it/enciclopedia/giovan-francesco-nicolai_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/giovan-francesco-nicolai_(Dizionario-Biografico)/)], consultato l’8 settembre 2017].

¹³⁴ Claude de Visdelou (1656-1737) risiedette in Cina lungamente (1685-1709) ed è oggi noto come uno dei primi sinologi. Sulla sua ambigua figura, a cavallo tra l’appartenenza alla Compagnia (che non cessò mai) e la critica aperta ad essa, cfr. l’intervento di PAVONE, Sabina, “Dentro e fuori la Compagnia di Gesù: Claude Visdelou tra riti cinesi e riti malabarici”, in *Los jesuitas: religión, política y educación (siglos XVI-XVIII)*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2012, pp. 943-960 (la citazione si trova a p. 945).

incompatibile con la posizione di gesuita, dopo l'ottenimento della dispensa dallo stesso Tournon¹³⁵.

Cappelli proseguiva raccontando di avere lasciato Macao “con ottima soddisfazione del Signore Cardinale [Tournon]; non so se anche del Padre Provinciale”, dal quale aveva sì ricevuto consenso scritto, ma che non aveva informato di una questione piuttosto importante, cioè che era stato Tournon a offrirgli di passare al Maduré. Cappelli ammetteva di aver lasciato il Provinciale all'oscuro di ciò intenzionalmente, perché temeva “che ne prendesse alcun sospetto, e mi difficolta la sua licenza”. A tal proposito, suppose che il Generale avesse ricevuto delle critiche su di lui (Cappelli stesso) perché a Macao aveva “trattato molto con quei del Signore Cardinale e di Propaganda; ma si assicuri che non fu molto”. Evidentemente con una coscienza non troppo serena e sicura della propria fedeltà alla Compagnia, visti i rapporti intercorsi con i suoi più strenui rivali del momento, Cappelli scriveva di avere intrattenuto quegli ambigui rapporti solo e unicamente “con intenzione del maggiore bene della Compagnia”.

Cappelli scrisse altre tre epistole dal Maduré¹³⁶; nel 1712 professò il quarto voto¹³⁷ e nel 1715 morì a Kalugmadai, nel Malabar¹³⁸.

3.4.3. La questione dei riti cinesi vista da Ludovico Gonzaga

Uno dei gesuiti che accompagnò nella traversata indiana Cappelli e che in seguito per molti versi lo osteggiò fu Ludovico Gonzaga. Nato nel 1673 a Mantova,

¹³⁵ *Ibid.*, p. 951.

¹³⁶ A causa della loro lunghezza, grafia e della pessima qualità delle riproduzioni non è stato possibile prenderle in esame in questa sede. Le tre epistole risalgono al triennio precedente la morte di Cappelli e si trovano tutte in ARSI, *Goa* 20, ff. 76, 76v, Maduré 16 gennaio 1711; ff. 93, 93v, Maduré 31 gennaio 1713; ff. 104, 104v, 105, 105v, Maduré 10 settembre 1714.

¹³⁷ Cfr. fra gli altri *Ultimi voti dei gesuiti*, documento elettronico consultabile in ARSI.

¹³⁸ Cfr. a conferma, fra gli altri, FEJÉR, *Defuncti secundi saeculi*, p. 211.

entrò nella Compagnia di Gesù a diciassette anni (1690) e morì nel 1718 a Macao¹³⁹. Gonzaga scrisse almeno quattro *indipetae*, e in seguito una quindicina di lunghe (e spesso molto intime) lettere al Generale dalla missione asiatica.

Nel 1696¹⁴⁰ Gonzaga stava studiando filosofia nel Collegio di Santa Lucia a Bologna. Ingegno, giudizio, prudenza e profitto nelle lettere erano tutti buoni; l'esperienza delle cose, come era da aspettarsi per un neo-gesuita, era nulla (i dati sono in comune con la maggioranza dei suoi compagni). La sua complessione era “temperata” e relativamente agli incarichi per il futuro, il compilatore annotava che c'era per lui “spes ad multa”.

Nel gennaio del 1699 Gonzaga scrisse la sua prima *indipeta* da Ferrara¹⁴¹. Fin da principio il venticinquenne non aveva dubbi su quella che sarebbe stata la propria destinazione: le “missioni delle Indie Orientali, ed in particolare la Cinese”, per raggiungere le quali Dio lo aveva miracolosamente guarito da più malattie considerate mortali¹⁴². Questo “pensiero” o meglio “desiderio” gli era nato durante il noviziato, quando già avrebbe voluto presentare la propria richiesta ma si era trattenuto ritenendo “il tempo ancora imaturo”.

Gonzaga richiamava la circolare scritta dal Padre generale nel 1695¹⁴³, che gli aveva dato la conferma definitiva su quale sarebbe stato lo scopo della sua esistenza. All'epoca non ne aveva ancora parlato con nessuno, quando un suo compagno di studi filosofici lo chiamò dopo i pasti. Con lui non aveva un rapporto particolarmente stretto, ma solo “quell'affetto generale che si ha con gli altri della Compagnia, ma non già confidenza veruna in particolare”. *Ex abrupto* il giovane gli aveva chiesto se voleva

¹³⁹ Il suo nome, molto comune, rende particolarmente complesse le ricerche su di lui, a livello non solo italiano. Lo stesso Dehergne lo rimarcava, e ricordava alcuni dei vari omonimi con cui non andava confuso: cfr. DEHERGNE, *Répertoire des Jésuites de Chine*, p. 114.

¹⁴⁰ ARSI, *Ven.* 49, f. 11 per il *Primus* e anche il *Secundus*.

¹⁴¹ ARSI, *Ven* 99, ff. 161, 161v, 162, 162v, Ferrara 14 gennaio 1699. Per la presente tesi si è scelto di concentrarsi sul *Fondo Gesuitico*, dove è conservata la quasi totalità delle candidature italiane. Proprio lì è presente una delle più suggestive richieste di Gonzaga (FG 750, ff. 193, 193v, 193vv, 193vvv, Roma 9 dicembre 1704); per ragioni di completezza si è quindi deciso di prendere in considerazione anche le sue altre petizioni conservate in *Veneta* 99, (“Indiam petentes 1638 - 1754”).

¹⁴² Cfr. cap. 2.2..

¹⁴³ Relativamente all'importanza delle epistole parenetiche dei Generali per accendere o rinfocolare vocazioni, si veda il capitolo 1.3..

partire missionario per la Cina e in seguito, “con tutta l’efficacia delle ragioni, prende a persuadermi che così debbo fare, senza però saper egli niente di quel che fomentavo nell’animo”. Gonzaga raccontava: “m’infiammai a queste voci, pensandole da Dio inviatemi acciò capissi ciò che da me voleva”; esse erano una risposta a quanto aveva chiesto espressamente a Francesco Saverio, cioè che gli si palesasse in modo incontrovertibile la volontà divina.

Sempre più convinto, Gonzaga chiese udienza a un suo superiore, con il quale aveva al contrario un legame molto stretto e proprio per questo temeva di essere da lui “tacciato d’imprudente, o anche di poco senno”. Non solo ciò non accadde, ma il gesuita

m’assicurò che, senza pensare a ciò, era caduto a sé in pensiero di esortare [...] Gonzaga ad andare alla Cina, e soggiunse che riprendendo in sé questo pensiero più volte, pure senza saperne il perché, tutta quella Mattina sentivasi a ciò stimolato.

La vocazione cinese di Gonzaga veniva quindi in un breve lasso temporale confermata anche da due agenti esterni a ennesima riprova della sua natura divina.

La fase successiva della sua strategia prevedeva di conferire con il Rettore: questi ne approvò le intenzioni e lo spinse poi a parlare al Provinciale; Gonzaga gli svelò “i più segreti arcani del mio interno” e venne da lui esortato con le seguenti parole “Mantenete la Vocazione, acciò Dio non dica: Vocavi et renuisti, ego // quoque in interitu tuo ridebo”¹⁴⁴. Così si rafforzò il “proponimento” di Gonzaga, che trovò la forza di resistere “contro tutti gl’intoppi che fossero per attraversarsi”.

Quando per il suo collegio passò il Procuratore della Cina, Gonzaga immediatamente corse da lui “in camera [...] ad offerirmegli”; questi lo rincuorò e invitò a sperare. L’anno successivo Gonzaga gli scrisse una lettera “facendo istanze premurose”; non ottenendo risposta gliene inviò un’altra, alla quale questa volta il Provinciale replicò scusandosi per il ritardo, cagionato da malattia. Il Procuratore spiegò anche a Gonzaga “che le cose sono in uno stato così deplorabile, in cui né Italiani né Portoghesi si ponno accettare; perciò, che raccomandi caldamente a Dio lo stato infelice di quella missione”. Il “tempo di persecuzione” non spaventava certo Gonzaga, anzi gli rendeva la Cina

¹⁴⁴ “Quia vocavi, et renuisti : ego quoque in interitu vestro ridebo, et subsannabo vos” (*Proverbi* 1, 24-26).

ancora più appetibile, e ciò lo spinse a contattare Emmanuel Correa, Assistente del Portogallo in quegli anni altre due lettere: questi non le disdegnò ma era conscio che dovevano prima passare sotto il vaglio di “informazione e convenienza di Mezzi”.

Gonzaga aveva cercato di modellare i propri studi in funzione della missione richiesta. Aveva infatti già iniziato ad applicarsi alla matematica, “di cui ho pigliata la cognizione de 12 primi libri d’Euclide, benché non di tutto il decimo — quale studio attualmente”; aveva appreso anche “soficiente notizia dell’Aritmetica” e “li principii dell’Algebra” e si era “applicato alla trigonometria ed alla sfera”. Ipotizzava di conseguenza che, “in poco tempo (se non mi lusingo)” avrebbe potuto acquisire “una molto buona informazione di tutte queste cose”. Il suo impegno negli studi scientifici era evidente e molto dettagliatamente e con orgoglio condivideva i suoi risultati col Generale.

Gonzaga immaginava che una probabile “difficoltà” alla sua partenza sarebbe stata costituita da eventuali opposizioni familiari: assicurava però che queste potevano tranquillamente essere superate e liquidate come “mere immaginazioni”. Se però i parenti avessero insistito, non voleva comunque rimanere talmente “infelice” da permettere loro che, “per un capo tanto debole, debba portar catene al piede che m’impedischino di volare nel seno di Dio”. Come lo stesso Provinciale gli aveva ricordato, spronandolo a persistere: “si Deus pro nobis quis contra nos?”.

Altri tentativi di trattenerlo in Italia potevano giungere dai “Nostri”: Gonzaga scriveva che i suoi superiori nutrivano nei suoi confronti troppo “affetto”, “stima” e “bontà” – del tutto immotivati peraltro. Per aggirare le loro rimozioni bastava comunque organizzare il tutto “con un sommo segreto” e garantirgli l’accesso in nave prima che se ne accorgessero.

Per quanto riguarda gli studi di teologia, Gonzaga non li aveva ancora iniziati e proponeva di poterlo fare anticipatamente, o in Italia o in Europa. La prima soluzione non gli sembrava adeguato “espediente al fine preteso”: se infatti fosse rimasto in Italia altri quattro anni, si sarebbe dato “gran tempo, ed a parenti ed ad altri che volessero opporsi”, col rischio di “gittare a terra tutto questo negozio”. Benché fino a qualche riga prima si proclamasse sicuro di poter convincere i propri parenti e superiori,

evidentemente preferiva allontanarsi da loro per non correre rischi inutili. L'opzione di continuare gli studi "quanto più si possa [...] lontano dall'Italia" era secondo lui molto più "conveniente", e chiedeva a tal fine di ottenere dal Generale il permesso di dedicarsi alla teologia in Portogallo (dove proponeva di recarsi quanto prima, "anche a piedi") o meglio ancora a Goa, dove sarebbe stato "lontano da tutti li disturbi che si potessero frapporte".

Gonzaga era un uomo molto concreto e attento anche alle ricadute materiali della sua vocazione: per contribuire economicamente ai propri spostamenti offriva i novanta scudi romani annui che stava ricevendo in seguito la morte di suo padre ("sotto titolo di lemosina [...] finch'io viva"). Inoltre, avendo compiuto venticinque anni e dovendo dedicarsi per un quadriennio alla teologia, calcolava che avrebbe posato piede in Cina attorno alla trentina: "anno proporzionatissimo ad un tal ministero". Durante l'attesa peraltro avrebbe potuto anche iniziare a studiare la lingua cinese per ambientarsi non appena giunto sul posto. Il gesuita chiudeva la comunicazione implorando il Generale di mantenere la segretezza e di indirizzare la risposte a tale padre Milesi a Ferrara.

Pochi mesi dopo (marzo 1699), Gonzaga scriveva in un'altra *indipeta* di come gli fosse sorto "un gran dubbio [...] nell'animo", cioè che né il Generale né l'Assistente di Portogallo avessero ricevuto le sue lettere, dal momento che nessuno gli aveva risposto¹⁴⁵. Per questa ragione riscriveva una richiesta "de' medesimi sensi della passata, se non anche delle medesime parole".

Si proponeva di farlo "senza turbarmi" e con "costanza", perché era sicuro che la "voce assai intelligibile" che lo chiamava alle Indie orientali non si sbagliava su quello che sarebbe stato il suo destino. Si riconosceva, come da *tòpos*, ben misero¹⁴⁶, e ricordava poi, in modo piuttosto disteso (proprio a sopperire un'eventuale mancata ricezione della corrispondenza), quanto già noto sulla nascita della sua vocazione e sulle successive conferme da parte dei superiori ottenute. Le malattie da cui era stato miracolosamente guarito venivano dipinte con toni ancora più foschi, con l'aggiunta di "petecchie" ed

¹⁴⁵ ARSI, *Ven.* 99, ff. 164, 164v, 165, 165v, Ferrara 7 marzo 1699.

¹⁴⁶ "Dio nostro Signore elegge del pari gl'indegni, che i degni; anzi, più tosto gl'infermi e debboli, che i sani e robusti per recare in magior lume la sua potenza e bontà, ed ad un tal riflesso solevo ad esso lui lo sguardo, e sembrami che mi scielga", *ibid.*.

estreme unzioni che rendevano la sua fuga dalle “fauci della morte” ancora più drammatica. Si soffermava ancora una volta sulla circolare del Generale,

una lettera, che minutamente ci narrava il felicissimo stato della Cina e ci recava speranze che, assieme col suo Imperatore, quell’ampio impero fosse per soggettarsi [...] ed invitava in fine compagni a mietere le messi già mature della ferace ricolta.

Sia il compagno di scuola sia il Lettore gli avevano dato profezie di un suo destino cinese, confermato poi dal Rettore, dal Provinciale, dal Procuratore e dall’Assistente. Si può dire che Gonzaga non avesse davvero lasciato alcuna strada intentata, scomodando tutte le posizioni, dalle più basse alle più alte, nella scala gerarchica della Compagnia, in modo che nessuno potesse dirsi all’oscuro del suo desiderio. Anche in questa epistola chiedeva che la risposta fosse indirizzata al Rettore del collegio di Ferrara, “per il segreto necessario in simil affare”.

Verso la fine del medesimo anno (ottobre 1699), Gonzaga vergava una nuova istanza¹⁴⁷ per “la Missione della Cina, o per dove altro più le piaccia nell’Indie”, preannunciando al Generale che lo avrebbe contattato “almeno una volta per ciascun anno”. La data della richiesta non era casuale ma corrispondeva al giorno dell’“anniversaria memoria del Venerabile Padre Marcello [Mastrilli]” (il 17 ottobre¹⁴⁸), che a sua volta si trovava a coincidere con l’ancora più importante “Sabbato consagrato alla Beata Vergine”: entrambi suoi avvocati, ai quali in chiusa di lettera aggiungeva anche il suo omonimo “Beato Luigi”¹⁴⁹. Ripeteva la richiesta di iniziare gli studi di teologia anticipatamente, ma non *in loco* bensì “in qualche luogo di Spagna o Portogallo, lungi almeno dall’Italia per indi correre speditamente alle Missioni destinatemi”.

¹⁴⁷ ARSI, *Ven.* 99, ff. 167, 167v, Ferrara 17 ottobre 1699.

¹⁴⁸ Relativamente all’eroe di molti indipeti Marcello Mastrilli (1603 - 17 ottobre 1637) si veda il capitolo 2.2.. Questi era riuscito a sbarcare in Giappone con l’obiettivo di trovare tracce del gesuita portoghese (forse apostata) Cristóvão Ferreira (c. 1580–1650), del quale la Compagnia non aveva più notizie dal 1633. Cfr., fra gli altri, ŽUPANOV, Ines, “Passage to India: Jesuit Spiritual Economy between Martyrdom and Profit in the Seventeenth Century”, in *Journal of Early Modern History* Vol. 16, N. 2 (2012), pp. 1-39 e BROCKEY, Liam Matthew, *The Visitor: André Palmeiro and the Jesuits in Asia*, Harvard 2014.

¹⁴⁹ Con tutta probabilità si riferiva qui al suo omonimo Luigi Gonzaga (1568-1591), uno dei santi gesuiti più importanti della Compagnia, beatificato nel 1605 ma canonizzato solo nel 1726.

La motivazione di questa vera e propria ansia di allontanarsi dall'Italia, ancor più marcata ed esplicita che nelle lettere precedenti, poteva essere legata al problema dei superiori "troppo benevoli" e dei parenti, che se fosse rimasto nella penisola avrebbero avuto molto più tempo per ostacolarlo; oltre a ciò, prima fosse partito più giovane sarebbe stato, e di conseguenza maggior "memoria" e "habilità" avrebbe avuto "per apprendere con maggior agio le lingue convenevoli a gl'impieghi"¹⁵⁰. Almeno come sprone per il Generale, la questione dell'adattamento (linguistico anzitutto) era per Gonzaga una preoccupazione costante prima ancora di arrivare a destinazione: elemento che lo differenzia rispetto alla maggior parte degli indipeti, che non sembravano neppure porsi una questione di così fondamentale rilevanza e ritenevano bastasse solo la propria vocazione per convertire l'infedele di turno. Gonzaga si descriveva in chiusa preoccupato dal carattere effimero dell'esistenza umana: non voleva rischiare che "il filo di mia vita" fosse reciso improvvisamente, facendo in tal modo "in desiderii svanire le mie speranze". Anche questa volta la risposta da Roma doveva essere indirizzata solo al Rettore.

Nel 1704 Gonzaga inoltrava la sua ultima candidatura-fiume per le Indie¹⁵¹. Benché sapesse che il Generale era "minutamente informato della Mia Vocazione", aveva "stimato bene di raccogliere al presente tutto in iscritto" affinché questi potesse avere tutto "sotto l'occhio" e fare in tal modo, come gli aveva annunciato, "la sua considerazione attenta, ed esaminarla in tutte le sue parti e comprenderla tutta insieme propositale".

Gonzaga raccontava ancora una volta quando la sua vocazione fosse nata, dando nomi e cognomi delle persone a cui l'aveva confessata, ricordando tutte le guarigioni miracolose che gli avevano impedito di morire in preda alle molte malattie che lo

¹⁵⁰ Sul retro della lettera la segreteria romana prendeva nota di queste istanze, sintetizzando: "Propone di nuovo il mandarvelo a studiare o in Spagna o in Portogallo per sottrarsi dai suoi amici e parenti, e per meglio imparare le lingue opportune per quelle parti" (ARSI, *Ven.* 99, f. 167v). Ciò dimostra l'attenzione della segreteria del Generale per il pericolo corso dalla vocazione degli indipeti a causa di parenti e superiori (o "amici", come vengono qui definiti) molesti; ma è anche una nota di merito nei confronti della lucidità di Gonzaga, già disponibile a imparare la nuova lingua necessaria in terra di missione.

¹⁵¹ Questa volta conservata nel *Fondo Gesuitico* perché inviata direttamente da Roma: ARSI, *FG* 750, ff. 193, 193v, 193vv, 193vvv, Roma 9 dicembre 1704.

avevano colpito¹⁵². Come già in precedenza, anche questa volta aggiungeva qualche nuovo tassello alla sua calibrata narrazione; scriveva che nelle sue crisi di febbre delirava sì, ma sempre pensando alle Indie: già si immaginava là. Per la prima volta inoltre accennava al “fervore” che aveva acceso in lui la “lettura di lettere che venivano da que’ paesi”. Ricordava come sempre la circolare del Generale sul “favore e buona inclinazione dell’Imperator della Cina alla fede di Cristo e alla pubblicazione della Santa Lege”, in cui “invitava i nostri operari a quella gran messe, che Iddio già ci mostrava matura”. Le sensazioni che gli avevano suscitato quella lettera erano notevoli e anche lui condivideva il lessico ‘infuocato’ di tanti suoi compagni di vocazione: “non saprei ben esprimere quanto mi sentissi tutto infiammarsi da quella relazione [...] in gran bollire di spirito”. Qui si ricava l’impressione che Gonzaga, persona lungimirante e intelligente, avesse meditato di scrivere una lettera ancor più appassionata delle altre, per dare al Generale un’ultima, definitiva conferma dell’autenticità della sua vocazione. Questa volta peraltro il gesuita non accennava al suo compagno di scuola che lo invitava a fare domanda per la Cina, ma solo alla reazione del suo Lettore, aggiungendo dettagli nuovi alla narrazione: memoria reale o esigenza retorica? Gonzaga, dovendolo assistere nella celebrazione della messa, aveva chiesto a Francesco Saverio di aiutarlo a “intendere un poco chiara” la volontà di Dio. Così successe, perché il gesuita avvertì, “in tutta la messa, [...] forse la maggior divozione che sentissi mai, la quale penetrandomi tutto mi pervadeva che quello era il piacer di Dio”. Iniziò a confessare quindi questo sentimento al suo superiore, temendo che sarebbe stato scambiato per “matto”, ma inaspettatamente questi gli rispose che era tutta la mattina che sentiva “grand’impulso a dirvi che andaste all’India”. Il Lettore, non capendone l’origine, provava anche a cacciare questo impulso “da me come uno sproposito, e pur sempre tornavami senza saper io perché, e come per voi [...] né poteva mai liberarmene”. Anche in questa sede Gonzaga accennava a “due accidenti tanto improvvisi e tanto immediatamente succedutisi l’uno all’altro” che gli fecero una grande “impressione” e lo confermarono nella vocazione alla missione oltremare: il passaggio per Bologna del Procuratore della Cina Michele Amaral e la partenza di un compagno (presumibilmente)

¹⁵² Cfr. cap. 2.2..

per il “Malavar”. Mai presente nelle epistole finora era il fatto che, non appena partito il Procuratore della Cina – a cui aveva esposto “tutte le mie intenzioni” – Gonzaga cadde “in una pericolosa e lunga infermità”: il medico lo visitò ma non capiva “la qualità del mal violento”, fino a quando “Iddio l’illuminò” e si accorse che si trattava di vaiolo. Ancora una volta ci furono segnali di un appoggio soprannaturale allorché il medico, che insisteva nel “cavar sangue”, cambiò terapia e ciò salvò Gonzaga per ammissione stessa dello stesso specialista, che “pubblicamente” confessò che se avesse continuato con la cura delle sanguisughe lo avrebbe ucciso. Il terzo segno fu che, nonostante l’età piuttosto avanzata (ventitré anni) fosse pericolosissima per ammalarsi di vaiolo, Gonzaga non dubitò mai che sarebbe guarito, perché Dio lo voleva nelle Indie.

Relativamente ai suoi studi, Gonzaga ricordava di avere chiesto di poter iniziare teologia fuori dall’Italia ma aveva ricevuto ordine di spostarsi a Roma: della qual cosa non era molto contento, perché il suo “genio sarebbe veramente stato di non partirmi fuor di Provincia”. Spiegava anche nel dettaglio perché: anzitutto provava della “natural ripugnanza di vedermi giorno e notte e di vivere fra ragazzi”. Forse si riferiva alla giovane età dei suoi compagni di studio, forse al fatto che a Roma vi sarebbero stati certamente più gesuiti che a Ferrara; in ogni caso è la prima volta che accennava con insofferenza a una simile convivenza. È vero che, in una lettera precedente, ricordava un suo compagno specificando che non era suo amico ma semplicemente (e freddamente) confratello. Gonzaga aggiungeva – e forse questa era la motivazione più rilevante – che avrebbe preferito rimanere a Ferrara per non dover interrompere lo studio della matematica che gli stava dando tante soddisfazioni; temeva infine che la sua salute ne avrebbe risentito. Una volta apprese queste perplessità, il Generale lo aveva mandato a studiare teologia un primo anno a Napoli, e solo in seguito per gli altri tre a Roma. Approfittando della permanenza a Napoli, Gonzaga si era dedicato “allo studio dell’Algebra, il quale mi aveva ordinato il Padre Assistente di Portogallo”. Ancora una volta Dio disponeva della sua vita al meglio perché Gonzaga, che avrebbe voluto ordinarsi sacerdote già al secondo anno così da esser “più pronto a prendere le occasioni”, appena giunto a Roma aveva scoperto “con mia maraviglia” che sarebbe

andata proprio così perché era stato assegnato come compagno al Maestro di Cerimonie e quindi sarebbe stato necessario prendere il sacerdozio.

Il gesuita passava poi ad analizzare le “difficoltà” che potevano sorgere sulla sua partenza: “da me, da altri, dall’Italia in cui sono, e dalla Cina in cui bramo di essere”. In generale, Gonzaga era sicuro che di fronte al suo convincimento qualunque difficoltà sarebbe scomparsa. Relativamente allo “strepito” dei parenti, era fiducioso che mediante opera di convincimento sarebbe riuscito a ottenere da loro addirittura un “pieno assenso”. Gonzaga risolveva la classica opposizione del “potrei qui essere più giovevole” pensando che sì, anche in Italia sarebbe stato utile, ma “tra tanti di noi, che sono intrati nella Compagnia, L’India non deve averne né pur uno?”. Ricordava a tal proposito un suo omonimo morto l’anno precedente a Venezia: “in esso possono vedere dove, non avendo egli ottenuto di travagliar nell’Indie tanto chieste, siano andate a parare le speranze che di lui tanti per qui conseguivano”. Dio aveva secondo Gonzaga dei piani ben precisi per ognuno, e anche se gli uomini li ostacolavano, essi non mutavano; era sottinteso che al contrario si correva il rischio di sprecare una vocazione per la Cina.

Per quanto riguarda la meta richiesta, Gonzaga ipotizzava che gli sarebbe stato obiettato “che non sono ben informato” e “che sono pur ivi i suoi difetti”; oltre a ciò – anche questo doveva essere un *leitmotiv* rivolto agli aspiranti missionari in Oriente – “che molte volte là vivrei con meno fatica e con più comodo”. Gonzaga non approfondiva la questione direttamente, ma chiedeva di essere inviato in “Giapone, come mio primo e gran desiderio, quando Iddio ne aprisse l’ingresso” o, nel frattempo, poter partire con Kastner per la Cina.

Gonzaga riuscì nello stesso anno (1704), grazie alle sue lettere o alle doti nello studio delle matematiche o ai buoni rapporti che aveva costruito con tutti i tasselli della catena della spedizione nelle Indie (o a tutti e tre gli elementi, non avendo lasciato intentato alcun canale), a farsi inviare nelle Indie orientali. Partito da Roma, restò per qualche tempo a Lisbona, da dove scrisse la sua prima lettera al di fuori dell’Assistenza

d'Italia congratulandosi per la nomina a Generale di Michelangelo Tamburini, che proprio il 31 gennaio del 1706 aveva assunto la carica¹⁵³.

Gonzaga lo ragguagliava, per "consolar lo spirito suo", sulla pia morte del compagno Ferdinando Calini¹⁵⁴ chiamandolo "Santo Padre" perché nonostante i tempi non fossero ancora maturi "tutti [...] lo riveriscono come Santo". Calini era morto in viaggio prima di arrivare in Brasile e a lui Gonzaga sembrava molto legato.

Concluso questo "dolce argomento", informava il Generale che Kastner aveva ricevuto l'autorizzazione di "navigar direttamente a Macao" e auspicava una imminente partenza ("non molto dopo Pasqua"). Il periodo più favorevole dal punto di vista climatico erano i mesi di marzo e aprile, passati i quali era solitamente necessario aspettare l'anno successivo affinché si ripresentassero condizioni idonee alla navigazione transoceanica. Al di là delle questioni meteorologiche, Gonzaga accennava al fatto che "difficoltà [...] nasceranno sempre nuove", ma già il permesso ottenuto era visto da tutti come un "miracolo" che faceva ben presagire ed era dovuto anche alle doti personali di Kastner, che l'aveva "procurato con una pazienza, mansuetudine, efficacia e zelo infaticabile". Il Procuratore vi aveva lavorato "sera e mattina, correndo tutta la città di Lisbona in tempo buono e cattivo, e d'industria voltandosi ad ogni parte, e adoprando in ogni modo onde per levar le contrarietà che molte incontrava": Gonzaga provava per lui un'ammirazione sconfinata. Illustrava poi al Generale il percorso che la sua nave (insieme all'altra diretta all'India per il tratto comune, ossia fino al Capo di Buona Speranza) avrebbe fatto, accompagnata da quattro vascelli olandesi. Raccontava che era giunto a Lisbona

¹⁵³ ARSI, *Jap-Sin*. 169, ff. 79, 79v, 80, 80v, Lisbona 21 marzo 1706.

¹⁵⁴ Si tratta con tutta probabilità di Ferdinando Calini (1675-1706), gesuita italiano, che morì durante il viaggio, citato da Wicki come membro della 128esima spedizione del Padroado portoghese, del 1705 (WICKI, *Liste der Jesuiten-Indienfahrer*, p. 315). Calini fu il soggetto di un'agiografia di poco successiva alla sua dipartita: *Ragguaglio della vita del padre Ferdinando Calini della Compagnia di Gesù descritta da un religioso della medesima Compagnia, consacrata all'Ill.mo Sig. Conte Camillo Calini*, Brescia 1717. Furono molti i membri della famiglia Calini, oltre a Ferdinando, che entrarono nelle fila della Compagnia.

François Noël¹⁵⁵, anch'egli Procuratore della Cina, accolto con gioia da tutti i gesuiti (dieci) che stavano aspettando il momento giusto per partire.

Come da programma, di lì a poco Gonzaga salpò per la Cina con la 129esima spedizione del padroado portoghese¹⁵⁶, insieme al suo compagno romano Cappelli. Giunto a Goa alla fine dello stesso anno (1706), non mancò di aggiornare Roma poco prima di ripartire per il “bramato termine della Cina”¹⁵⁷. Lettere come questa sono particolarmente interessanti perché, passata l'ansia di ottenere l'invio nelle Indie e non ancora cominciate le preoccupazioni della vera e propria missione, i gesuiti vi descrivevano con una certa letizia le loro attività quotidiane. Godendo di ottima salute (elemento tutt'altro che scontato, specie per chi era stato a rischio di morire così tante volte già nella propria patria), il suo soggiorno era stato reso ancor più piacevole dall'“amore [...] trovato in tutti questi Padri” e dalla loro “parzialità” nei suoi confronti. Raccontava di aver ammirato “il glorioso corpo” di Francesco Saverio lì esposto, di cui lo avevano colpito l'ottimo stato di conservazione del volto e di mani e piedi (“molto fresco”)¹⁵⁸.

Benché fosse fiducioso di una prossima partenza, accennava alle “circostanza assai malagevoli” di cui il Generale era al corrente: c'era infatti “gran rischio di perdere la Missione, e d'essere tutti cacciati fuori della Cina”. Gonzaga non era tipo da farsi scoraggiare e aveva già pronto un piano nel caso non fosse stato possibile entrare in Cina: in tale evenienza non ci sarebbe stato nulla di male a perseguire il martirio tentando, insieme a un non nominato compagno, “ad ogni pericolo l'ingresso nel

¹⁵⁵ La spedizione di cui fece parte Gonzaga, partita nel 1706 alla volta della Cina, comprendeva appunto Kastner (tedesco) e François Noël (belga) (WICKI, *Liste der Jesuiten-Indienfahrer*, p. 315). Quest'ultimo, nato nel 1651, si era imbarcato già nel 1684 per Macao, dove arrivato l'anno dopo, spostandosi in seguito a Canton (1687) e Shanghai (1688). Nel 1690 aveva cercato invano di entrare in Giappone. Rimandato in Europa insieme a Kastner come procuratore nel 1703, tre anni dopo ripartì da Lisbona verso Macao. In seguito Noël venne inviato come emissario dell'imperatore Kangxi in Europa passando per il Brasile (1708); giunse a Roma, fece un tour di promozione per tutta Europa e chiese in seguito di essere rimandato in Cina (sopravvivono sue *indipetae* del periodo) ma invano: morì a Douai nel 1729 (DEHERGNE, *Répertoire des Jésuites de Chine*, pp. 185-186).

¹⁵⁶ WICKI, *Liste der Jesuiten-Indienfahrer*, p. 315.

¹⁵⁷ ARSI, *Jap-Sin*. 170, ff. 173, 173v, Goa 14 maggio 1707.

¹⁵⁸ Il tema del corpo di Francesco Saverio (e della sua spettacolare struttura di sepoltura) come importante reliquia e meta di pellegrinaggio è trattato nel capitolo “The Sacred Body: Francis Xavier, the Apostle, the Pilgrim, the Relic” di ŽUPANOV, Ines, *Missionary Tropics. The Catholic Frontier in India (16th-17th centuries)*, Ann Arbor 2005, pp. 35-86.

Giappone, mio unico desiderio”. Benché la situazione fosse intricata e pericolosa, se Dio avesse voluto avrebbe trovato il modo di agevolarlo nell’impresa, “per spargere di nuovo su quell’infelice paese non meno e più copiosa misericordia di prima”. Gonzaga chiudeva l’epistola chiedendo il testo dell’ultima Congregazione generale e di conoscere le specifiche sulla celebrazione delle messe in Cina¹⁵⁹.

Nel maggio del 1707 Gonzaga partì come previsto per Macao, e alla fine dello stesso anno venne mandato a Pechino, dove giunse nel 1708 e pronunciò il quarto voto¹⁶⁰. Nel luglio del 1709, il gesuita chiedeva a Roma istruzioni precise su come dovesse comportarsi in Cina¹⁶¹. Nel novembre del 1710, forniva diretta testimonianza della morte di Kastner¹⁶² avvenuta un anno prima. Il Procuratore, a causa del viaggio per arrivare nell’Impero cinese e della fatica per gli spostamenti al seguito dell’imperatore in “Tartaria”¹⁶³, aveva infatti contratto una “fatal malattia” che in pochi giorni lo aveva ucciso¹⁶⁴. Per questa ragione non Kastner ma i superiori di Pechino avevano aperto la lettera del Generale e vi avrebbero risposto a breve; Gonzaga approfittava dell’occasione per ricambiare il “saluto amorevole” che aveva ricevuto e ringraziarlo della “singolar amorevolezza” mostrata nei suoi confronti.

In questa sede il gesuita criticava con tono piccato il confratello Cappelli, il cui discutibile punto di vista è stato trattato nel precedente paragrafo: secondo Gonzaga questi era “attratto dalle circostanze de’ tempi, sì poco favorevoli a queste parti” e senza farsi troppi scrupoli aveva preso la risoluzione “di passare alle Missioni del Maduré,

¹⁵⁹ Si veda, a tal proposito, WAQUET, Françoise, *Le latin ou l'empire d'un signe, XVIe-XXe siècle*, Paris 1998.

¹⁶⁰ Cfr. il dattiloscritto (consultabile in ARSI) *Ultimi voti dei gesuiti*. Da Pechino, nel 1709 Gonzaga inviò a Roma anche altre lettere, che in questa sede non sono state prese in considerazione per le ragioni già esposte (lunghezza, difficoltà di lettura, scarsa qualità di riproduzione fotografica). Si tratta di tre epistole conservate in ARSI, *Jap-Sin*. 173: ff. 16, 16v, 17, 17v, 18, 18v, 19, 19v (Pechino 16 febbraio 1709); ff. 154, 154v, 155, 155v, 156, 156v, 157, 157v, 158, 158v, 159, 159v, 160, 160v, 161v (Pechino 24 ottobre 1709 ma comprensiva di più lettere con diversa datazione); ff. 162, 162v, 163, 163v (Pechino 1 novembre 1709).

¹⁶¹ ARSI, *Jap-Sin*. 173, f. 61, Tum Tam 31 luglio 1709.

¹⁶² ARSI, *Jap-Sin*. 173, ff. 308, 308v, 309, Pechino 22 novembre 1710.

¹⁶³ Cfr. nota precedente.

¹⁶⁴ Kastner era morto il 9 novembre del 1709. Gonzaga descriveva come il male aveva colpito prima gli “intestini”, poi lo avesse “privato [...] d’ogn’uso delle membra, fatto inabile ed esangue, con incredibile nostra pena”.

dove ritruovasi ora contentissimo della sua sorte”. Da queste parole emerge quanto Gonzaga si sentisse ‘tradito’ dal voltafaccia del compagno col quale era partito e aveva trascorso molti mesi insieme, perché questi aveva scelto di abbandonare una situazione spinosa come quella cinese per una più tranquilla, come era a suo modo di vedere quella indiana. Leggendo le epistole di Cappelli nasce in effetti il sospetto che questi abbia agito proprio a tal fine; Gonzaga non sapeva peraltro che Cappelli era passato al Maduré su esplicito invito di Tournon, personaggio che quasi unanimemente la Compagnia vedeva come una minaccia per la causa gesuita in Cina.

Gonzaga, benché sano, si diceva molto rattristato dalle “turbazioni di questa Mission infelice”, in cui si viveva una costante situazione di “pericolo [...] di perdersi, senza rimedio fuor d’un miracolo”. Il suo cuore si trovava nel bel mezzo di “tempeste, affogato da tante persecuzioni e angustie” ma non avrebbe mai cessato di “sospirar confidando a Dio”.

Relativamente alla questione dei riti che procedeva “fra tanti dibattimenti e dispute”, Gonzaga si confessava con chiarezza e intelligenza al Generale, approfondendo i suoi sentimenti di gesuita presente in Cina durante un periodo tanto difficile. Si dichiarava sicuro di due punti: anzitutto, soltanto i gesuiti avevano le competenze e l’onestà necessarie per giudicare i riti cinesi:

“quelli che ci accusano tanto e sono tanto contrarii a riti nostri, né sono i più dotti o in maggior credito di virtù, né sono i più esperti o pratici nelle Lettere e costumanze della Cina di quel che l’ sieno quelli che seguivano da più d’un secolo le nostre prassi”.

Erano state proprio le scelte compiute dai gesuiti fino ad allora a conquistare l’“amirazione” dei cinesi. Già da queste poche righe è evidente che, a differenza di Cappelli che cercava di giostrarsi tra diversi fuochi senza inimicarsi nessuno (né Tournon né il Provinciale né il Generale), Gonzaga era convinto della giustezza della prassi gesuita, e orgogliosamente sicuro che nessuno potesse comprendere quanto i suoi confratelli in Cina come fosse meglio agire per conservare il favore dell’imperatore - meno che mai personaggi come Tournon e Maigrot, che neppure ne conoscevano la lingua.

Difendendo apertamente i gesuiti come gli unici competenti a giudicare, era dispiaciuto e conscio che si stavano dicendo contro di loro “molte calunnie [...] le quali sono incredibili, né le avrei credute io stesso o m’avrei potuto persuadere di tal cosa se non mi trovassi qui presente dove il veggo co gli occhi e ‘l tocco colle mani mie”. Il missionario era sinceramente sconvolto e non capiva come fosse possibile che “si trovino alcuni di tanto poco coscienza e che facciano tanto sforzo d’infamarci senza riguardo alcuno al [...] danno che arrecano a questa sì degna missione, purché soddisfacciano alla persona e impegni loro”. È chiaro da queste parole che Gonzaga era sicuro della malafede dei detrattori dei gesuiti, della loro falsità, dello spirito distruttore che li permeava – a svantaggio di tutta la cristianità cinese, non solo della Compagnia di Gesù.

Benché fosse sicuro di avere ragione, tuttavia, che cosa poteva fare? Era certo che i suoi confratelli ne sapessero di più di tutti gli altri (anche in virtù della permanenza secolare in Cina e degli studi fatti) e quindi non poteva che “poco [...] curarmi, o far caso ch’alcuni c’abbiano in contro di gesuiti”; soprattutto nel caso di persone che “sì poco amano la ragione e l’equità”. Non si trattava solo di ignoranza dei costumi cinesi e del saper trattare con una persona come l’imperatore – evidenziava qui Gonzaga – ma proprio di astio nei confronti dei gesuiti e desiderio di calunniarli per prenderne il posto di favoriti a corte. Di conseguenza non gli restava che cercare di mantenersi calmo, ossia sforzandosi di guardare gli “oggetti [...] in sé stessi, direttamente e con giudizio quasi speculativo, per quel che veramente son le cose”.

Ovviamente, al di là delle proprie convinzioni personali avrebbe seguito le direttive romane; proclamava di essere “figlio d’ubbidienza” e che avrebbe ritenuto sempre “infallibile” tutto ciò che fosse uscito dalla bocca del Generale: infatti “chi sta più in alto più scuopre, non s’abbaglia”. Prevedendo (con grande lucidità) circostanze ancor meno favorevoli per la Compagnia, Gonzaga assicurava che se fossero giunti “decreti contrarii alla prassi usata, e siano qui publicati, io non avrò ch’ad abbassare il capo per umile soggezione, risoluto di non volermi espor a rischio di censure o scomunioni, né di tener inquieto il mio spirito”. Se i gesuiti in Cina avessero ricevuto l’originale del decreto papale (e non la sua abbreviazione a cura di Tournon di cui potevano continuare

a fingere di non fidarsi), la sua coscienza l'avrebbe costretto a obbedire, benché sapesse che non era la scelta 'giusta' da fare.

Giunto fino alla lontana Cina "solo per servizio di Dio" e per salvezza della propria anima, Gonzaga prevedeva anche che "se tali decreti siano qui pubblicati, questa Missione è infallibilmente perduta". Spiegava quali secondo lui, profeticamente, sarebbero state le ragioni di questa sconfitta: da una parte vi era l'Imperatore cinese "impegnatissimo a conservare i riti del suo Impero", e dall'altra i missionari non potevano continuare a vivere ancora a lungo "in queste perturbazioni e perplessità dell'animo loro".

Nel 1716 Gonzaga dovette allontanarsi da Pechino per motivi di salute; in novembre da Nanchino¹⁶⁵ accennava alla notizia che i gesuiti francesi in Cina avevano ormai preso una scelta irrevocabile, come da comunicazione del loro superiore Dentrecolles¹⁶⁶.

Proprio a lui era rivolta l'ultima sua lettera¹⁶⁷, datata l'anno della sua morte (1716), una copia della quale venne inviata anche a Tamburini per informarlo sullo stato della questione. Gonzaga scriveva al superiore dei gesuiti francesi, scusandosi per il ritardo causato dai suoi problemi di salute¹⁶⁸, che tutte le "turbas et contentiones inter nos" erano per lui cagione di "maximo dolori". Relativamente a quanto si stava verificando, ossia uno "schisma inter nos", senza mezzi termini proclamava che per lui non ci poteva essere "nihil pejus ad ruinam Missionis" nel caso fosse stato confermato. Tutti quei "litigia [...] coram Imperatore" e gli "scandala inter Neophytos exorta" avrebbero costituito una pessima pubblicità per la causa cristiana in generale.

¹⁶⁵ ARSI, *Jap-Sin.* 177, ff. 217, 217v, 218, 218v, Nanchino 24 novembre 1716. Precedono questo documento tre epistole qui non prese in considerazione per le ragioni spiegate alla nota 136; le lettere sono conservate in ARSI: *Jap-Sin.* 174, ff. 253, 253v (10 ottobre 1712); *Jap-Sin.* 175, ff. 73, 73v, 74, 74v (14 novembre 1713); *Jap-Sin.* 176, ff. 90, 90v (16 ottobre 1714); *Jap-Sin.* 177, ff. 112, 112v, (113,)113v (Nanchino 8 ottobre 1716).

¹⁶⁶ François-Xavier Dentrecolles/D'Entrecolles/d'Antrecole nacque in Francia nel 1664 e si imbarcò per l'Estremo Oriente nel 1698, in compagnia fra gli altri dei padri Foucquet e Péliisson. Fu superiore generale della missione francese in Cina fra 1707 e 1719; arrivò a Pechino il 30 dicembre 1719 e vi morì nel 1741 (DEHERGNE, *Répertoire des Jésuites de Chine*, p. 74). Fu grande conoscitore della lingua e cultura cinese e divenne famoso in Europa soprattutto in quanto per primo svelò i segreti della creazione delle porcellane cinesi.

¹⁶⁷ ARSI, *Jap-Sin.* 177, ff. 218, 218v, Pechino 2 luglio 1716.

¹⁶⁸ "ego pro mearum infirmitate virium satis occupatus in aliis essem".

Le speranze di Gonzaga su un compattamento del fronte gesuitico in Cina vennero disilluse e, dopo lo spostamento a Macao, il gesuita vi morì nel 1717 a soli quarantaquattro anni d'età¹⁶⁹.

3.5. L'urgenza della partenza – e chi ci ripensava

Abbiamo già mostrato come, eccezion fatta per alcuni significativi esempi, una certa vaghezza relativa al luogo di destinazione richiesto dominava nelle *indipetae* italiane di fine Sei e inizi Settecento fosse. È al contrario certo che la maggior parte degli indipeti avesse in mente un ben preciso tempo di realizzazione del desiderio missionario: il presente. L'urgenza della partenza è un *tòpos* ricorrente in moltissime richieste, e il tempo emerge in molti casi come un elemento ancora più importante del luogo.

Il venticinquenne Giuseppe Antonio Martinetti, gesuita da quattro anni, vergò tre candidature nel corso di un lungo trentennio (fra 1699 e 1729): l'elemento più importante in esse fu sempre non il “dove”, ma piuttosto il “quando”. Nella prima petizione si dichiarava conscio che un suo allontanamento sarebbe stato ostacolato dal mancato completamento degli studi: ma la “spinta”¹⁷⁰ per il Malabar era in lui così forte che si proclamava pronto a partire al più presto, accontentandosi peraltro di arrivare a Lisbona e fermarsi là, se fino alle Indie fosse stato impossibile procedere. Il gesuita morì nel 1738 all'interno della *Provincia Romana*¹⁷¹. Similmente Giuseppe Crognale dichiarava al Generale di volere raggiungere le Indie il prima possibile, perché si sentiva “strugger per il gran desiderio che ne tengo”: la situazione era per lui così insostenibile che “ogni giorno di dilazione mi sembra un anno”¹⁷². Passato solo un

¹⁶⁹ DEHERGNE, *Répertoire des Jésuites de Chine*, p. 114.

¹⁷⁰ ARSI, FG 750, ff. 76, 76v, Genova 21 marzo 1699.

¹⁷¹ Martinetti morì a Prato il 16 dicembre 1738. Relativamente al cognome, in Fejér (FEJÉR, *Defuncti secundi saeculi*, p. 244) è riportato come Martinelli e nel dattiloscritto presente in ARSI come Martinetti (*Indipetae (732-759)*, p. 318), ma si tratta con tutta probabilità della stessa persona, dal momento che entrambi si chiamano Giuseppe Antonio.

¹⁷² ARSI, FG 750, f. 182, Napoli 25 ottobre 1704.

lustro, nel 1709 il napoletano morì insoddisfatto all'interno della propria Provincia di origine¹⁷³. Il siciliano Girolamo Marcopoli confessava la sua speranza di essere destinato alle Indie quanto prima: anche a lui sembravano “cent’anni ogni giorno finché spunti quel dì felicissimo, in cui mi veda già arrivato nella meta de’ miei infocati desiderii”¹⁷⁴.

Questa attenzione all’elemento temporale fu probabilmente una delle ragioni per le quali il già noto Pallas decise di dedicarvi una sezione della sua opera, *Misión a las Indias*. Il calabrese evidenziava quanto fosse fondamentale da parte del candidato alle Indie mantenere nel corso del tempo vivo “el fervor de su deseo”¹⁷⁵: la data del soddisfacimento di tale brama sarebbe infatti stata imprevedibile, e probabilmente non immediata.

Il missionario dal Perù metteva in guardia i suoi lettori su quanto potesse essere dannoso presentare la propria istanza in preda a un “repentino fervor”¹⁷⁶. Un confratello aveva inviato la propria *indipeta* a Claudio Acquaviva e questi ne aveva fatto prendere nota “en el cathálogo de los que piden las Indias”. Trascorso qualche tempo, il gesuita era stato chiamato a recarsi alla missione desiderata ma la notizia gli era giunta come una “grandísima pena”¹⁷⁷, lo aveva fatto spaventare e rinnegare quel desiderio che fino a prima riteneva di aver testato in modo efficace. Oltre a non voler più andare nelle Indie, poi, era caduto vittima di un vero e proprio “aborrecimiento” della sua stessa religione e dei confratelli: la vita in comunità gli sembrava un “infierno” e loro dei “demonios”. Non riuscendo più a vivere all’interno della Compagnia di Gesù per via del sentimento che lo aveva colto, decise di uscirne e andò incontro a una morte prematura e tragica. Questa storia, che ricorda molto da vicino le vicende degli infausti dimessi dell’ordine, è un *exemplum* negativo interessante che conferma come Pallas non

¹⁷³ FEJÉR, *Defuncti secundi saeculi*, p. 316.

¹⁷⁴ ARSI, FG 750, ff. 374, 374v, Palermo 31 luglio 1716. Sembrano non esistere altre *indipetae* di Marcopoli, né il suo nome compare fra i defunti di Fejér.

¹⁷⁵ PALLAS, Gerónimo, *Misión a las Indias, con advertencias para los religiosos de Europa que la hubieren de emprender...*, 1620, edizione e trascrizione a cura di PALOMO HERNÁNDEZ, José Jesús, Madrid 2006, p. 241.

¹⁷⁶ *Ibid.*.

¹⁷⁷ *Ibid.*.

intendesse invitare i lettori a presentare una candidatura sconsiderata o superficiale, e anzi fosse conscio delle conseguenze nefaste cui sarebbe andato incontro chi non fosse stato davvero motivato.

In un'altra sezione, Pallas si soffermava sulle ragioni di un pentimento in seguito al ricevimento della tanto agognata licenza per le Indie¹⁷⁸. Sottolineava che non era infrequente provare tristezza o rammarico: questo sentimento era dovuto al fatto che alcuni si rendevano conto solo in quel fatidico momento del grosso errore fatto. Esso consisteva nell'aver vergato e inviato la propria richiesta in preda alla fretta, senza prima aver valutato se si trattasse di un desiderio buono o malvagio. Secondo Pallas, infatti, non era semplice comprendere se il fervore per le Indie fosse mandato da Dio o dall'"astutissimo engañador de los hombres"¹⁷⁹.

Non erano inesistenti i casi di indipeti, anche particolarmente entusiasti e all'apparenza motivati, che una volta ottenuta la licenza per le Indie cadevano in preda alla disperazione e si tiravano indietro in tutti i modi possibili. Castelnau approfondisce la tematica del ripensamento studiando la vicenda di Antonio de Soveral¹⁸⁰, gesuita di fine Cinquecento che dopo aver inviato a Roma una serie di *indipetae* ritrattò all'ultimo la sua disponibilità. Soveral tentò di accampare la scusa della famiglia contraria ma i superiori non vi diedero peso e cercarono di costringerlo a cambiare idea fino a pochi giorni prima della partenza, quando al Provinciale risultò evidente che egli non aveva alcuna intenzione di recarsi nelle Indie e non poté costringerlo a fare altrimenti.

Questo caso è interessante perché conferma, come già paventato da Pallas, che non tutti gli indipeti erano risolti così come le loro *litterae* sarebbero portate a far credere. Bisogna tenere presente che la vocazione missionaria fu sempre considerata un elemento fondamentale per un gesuita: non manifestarla mai non era raccomandabile. Castelnau ipotizza che, soprattutto nel caso portoghese dove la missione oltremare

¹⁷⁸ "La tristeza o arrepentimiento, en que pueden caer algunos después de aver conseguido la licencia para esta empresa, nasce da la poca consideración y repentino fervor con que en ella se ponen, arrojándose a pedirla sin primero examinar su deseo, si es de espíritu bueno o malo", *ibid.*.

¹⁷⁹ *Ibid.*.

¹⁸⁰ DE CASTELNAU L'ESTOILE, Charlotte, "Élection et vocation. Le choix de la mission dans la province jésuite du Portugal à la fin du XVI^e siècle", in FABRE e VINCENT, *Missions Religieuses Modernes*, pp. 38-40.

costituiva uno sbocco particolarmente diffuso, non fosse irrilevante il numero di indipeti che presentava la propria istanza più per una sorta di dovere che per effettiva vocazione. È verosimile che i gesuiti si confrontassero fra di loro e si confessassero dubbi e disagi, ma nelle lettere al Generale qualsiasi indecisione o dubbio non poteva trovare posto. Non va dimenticato infine l'aspetto prettamente "umano" della questione: per quanto in teoria un religioso potesse ritenersi estremamente convinto della propria vocazione missionaria, una volta messo di fronte al concreto e radicale cambiamento di vita, alla partenza per un viaggio lunghissimo e pieno di incognite, specie nel caso di un ragazzo, il coraggio poteva venire meno e lasciare il posto a un'improvvisa paura, che l'avrebbe spinto a cercare una scusa per evitare quell'invio che (spesso per lungo tempo) aveva implorato a Roma. I ritiri di missionari all'ultimo minuto, peraltro, erano notizie scandalose: circolavano immediatamente, fuori e dentro gli ambienti ecclesiastici, e avevano come effetto indesiderato anche quello di gettare nell'incertezza altri gesuiti che avevano presentato sì la propria istanza, ma sperando di non essere fra i prescelti.

Nel *Fondo Gesuitico* sono conservate, in mezzo a candidature vere e proprie, anche altre tipologie di documenti: lettere di raccomandazione, richieste di varia natura, e confessioni di gesuiti che avevano ricevuto la licenza per le Indie agognata spesso per anni, ma che *ex abrupto* dichiaravano al Generale di non essere pronti alla partenza.

Giovanni Filippo Ricci fu uno dei siciliani più ostinati e insoddisfatti del trentennio fra Sei e Settecento. Non è possibile in questa sede sintetizzare tutta la sua corrispondenza col Generale, ma essa durò per decenni ed è documentabile, oltre che attraverso le sue *indipetae* di gioventù, anche tramite le risposte che gli diedero i Generali nel corso del tempo¹⁸¹.

Nel 1702 il gesuita si trovava a Loreto e chiedeva conferma di aver ottenuto la "patente" per la Missione della California, già promessagli via lettera e come da accordi con il Procuratore del Messico¹⁸². Dovevano essere sorte alcune incomprensioni col Provinciale al riguardo, perché un altro gesuita gli aveva detto che era stato destinato al Messico, e non alla California. Questo dettaglio solo apparentemente insignificante

¹⁸¹ Delle risposte dei Generali ci si occupa nel cap. 4.3..

¹⁸² ARSI, FG 750, f. 109, Loreto 8 aprile 1702.

aveva fatto adirare Ricci, che non voleva affrontare il lungo viaggio fino al Messico per rischiare di rimanere bloccato là, anziché procedere per la California.

Non è infrequente leggere di gesuiti che preferissero essere inviati in un posto piuttosto che in un altro (soprattutto quelli interessati alle Indie orientali, che di malavoglia accettavano una diversa destinazione), ma è alquanto raro leggere di un indipeta accontentato che ammetteva con franchezza che, se non fosse stato mandato dove voleva, non avrebbe avuto più interesse a farsi missionario. Ciò è ancora più insolito in un caso come questo, in cui si disquisisce di due località abbastanza “simili” e vicine geograficamente come la California e il Messico. Una delle ipotesi atte a spiegare questo comportamento piuttosto audace potrebbe essere il desiderio di Ricci di unirsi a suo fratello, diretto alla California: Giovanni Francesco si era recentemente imbarcato per “la Missione del Nuovo Regno”¹⁸³ e si trovava in quegli anni a Siviglia in attesa della traversata. Forse Ricci iunior voleva partire con lui, altrimenti rifiutandosi di intraprendere un simile rischioso viaggio, o forse aveva avuto un ripensamento più generale e la paura di lasciare quanto a lui noto gli aveva fatto accampare una scusa qualsiasi per sottrarsi alle missioni senza assumersene responsabilità: lo si vedrà a breve dalle testimonianze di qualche tempo successive.

Qualche mese dopo, piuttosto inaspettatamente, Ricci era in partenza non per le Americhe, ma per Messina: il Generale si congratulava con lui per il cambio di Provincia, riuscito come entrambi speravano¹⁸⁴. Addirittura la città siciliana sarebbe diventata “stabilmente la sua dimora sì per altri motivi, sì perché fuori di essa non ha goduta quella sanità che tutti le desideriamo”. Da questa lettera sembrerebbe che la destinazione dal clima mite (come anche California e Messico comunque sarebbero

¹⁸³ “ringratiatola di cuore dell’elettione fatta in mia persona per la Missione del Nuovo Regno” (ARSI, *FG* 749, f. 232, Genova 5 marzo 1689). Nella lettera precedente Ricci senior raccontava anche di come i suoi tentativi fallimentari di recarsi a Malta missionario presagissero per lui un destino ben più glorioso: “Verò è, pero, che col difficolarmi tanto il Signore la Missione di Malta (dove era già assegnato da questo Padre Provinciale) fino ad imbarcarmi più volte e rifare la patente, tutti del Colleggio di Siracusa affermarono che mi facilitava quella delle Indie. Padre Nostro, io non mi dilungo in parole perché confido nella Misericordia di Dio Benedetto, che assai meglio colle opere dimostrerò a Vostra Paternità con quanto gusto dell’anima mia mi parto per il nuovo Mondo” (ARSI, *FG* 749, f. 214, Messina 29 dicembre 1688).

¹⁸⁴ ARSI, *Sic.* 39, f. 43r, Messina 4 settembre 1702.

state) fosse necessaria a Ricci per potersi mantenere in forma dopo un periodo di scarsa salute.

Dopo qualche altra lettera di convenevoli¹⁸⁵, il Generale doveva redarguirlo e invitarlo a stare tranquillo: “né da lei si debbono desiderar nuove mutationi, né da me desideroso del suo bene si possono concedere”. Il gesuita doveva deporre “tutte le amarezze e [...] le ombre” e dedicarsi a “operare con pace insieme e con fervore”: solo in questo modo “tutti si rallegreranno di haverla recuperata, tutti giubileranno che faccia sperimentare alla Sicilia gli effetti del suo Apostolico spirito, che non andò a diffondere nella California”. Da questa ultima frase si capisce che la sua inquietudine era dovuta proprio alla mancata partenza per la missione.

Qualche mese dopo Ricci si sentiva in forze e pronto a partire per la California¹⁸⁶. Il pensiero di dover restare in Sicilia gli causava ansia e dolore: “non posso riposare, né trovo quiete dai stimoli che ho continui di quella Vocatione”. Proponeva al Generale di lasciare la Sicilia quanto prima per spostarsi a Siviglia, dove si trovava suo fratello Giovanni Francesco e i “miei Padri, che in Loreto mi chiamarono”. Voleva unirsi a loro e si dichiarava indifferente a qualunque “Missione del Oriente ed Occidente”: è curioso che qui si mostrasse totalmente disinteressato alla California, che invece nelle *indipetae* precedenti sembrava una *conditio sine qua non*. In chiusura sottolineava che le sue ragioni non avevano nulla a che vedere con il “disgusto havuto in questa Provincia” perché anzi, si trovava benissimo col Provinciale, che gli faceva “molte cortesie”; nondimeno i “gagliardi [...] stimoli” alla missione non gli avrebbero dato pace finché non fosse partito. Proprio la *excusatio non petita*, presente nelle strategie di molti indipeti, e l’accento a questo “disgusto” conducono a ritenere che in Sicilia Ricci non stesse affatto bene.

Dopo circa un mese¹⁸⁷, il Generale tornava a richiamarlo a concentrarsi sull’“ampio campo da esercitare il suo zelo in Beneficio speciale de Prossimi” che avrebbe avuto nella *Provincia Sicula*, “deponendo pure il desiderio delle Missioni Indiane” e

¹⁸⁵ ARSI, *Sic.* 39, f. 48r, Messina 25 settembre 1702 e f. 63v, Caltanissetta 22 gennaio 1703.

¹⁸⁶ ARSI, *FG* 750, f. 128, Caltanissetta 5 marzo 1703.

¹⁸⁷ ARSI, *Sic.* 39, f. 74r, Caltanissetta 9 aprile 1703.

“quietandosi pienamente nella volontà di Dio, che si compiace desiderarla al coltivamento di coteste Anime”. Questo messaggio sembra un definitivo diniego delle missioni, anche se non è chiaro a che cosa attribuirlo dal momento che poco tempo prima Ricci era stato destinato alle Indie occidentali. È ipotizzabile che il Generale avesse ritenuto non sufficientemente matura la sua vocazione o il gesuita in sé persona non affidabile e perennemente insoddisfatta. In tal caso non avrebbe sbagliato affatto, perché Ricci indirizzò per altri decenni alla segreteria romana epistole piene di risentimento, sospetti, frustrazioni, tensione, smania di cambiare incarichi e residenza. La sua è una storia di indipeta soddisfatto, pentito e poi mai più accontentato che si completa anche con la seguente ammissione di colpevolezza.

Due anni dopo infatti Ricci, nel tentativo di andarsene dalla Sicilia, confessò più apertamente al Generale come era andata la questione del suo mutamento di intenzioni, mascherato da una soluzione truffaldina che gli evitasse la partenza. Dopo essere stato destinato alla California, “ammalatommi peristrada con una non grave infermità, mi sbigottii”. Precisava, “per confessar il vero a Vostra Paternità”, che si era inquietato non tanto per la malattia, che era lieve, ma soprattutto “per altre cose dettemi del’Indie”¹⁸⁸. Da qualcuno aveva ricevuto informazioni spaventose sulla missione americana ma non è specificato chi fosse il responsabile, se i suoi confratelli, i suoi parenti (che avevano già un figlio in partenza per quella destinazione) o qualche lettura pubblica in collegio. Dopo che il Generale lo aveva senza conseguenze sciolto dal voto di chiedere le Indie, però, la sua vita era cambiata in peggio: “dal’allora [...] il mio cuore ha perduto la sua quiete, sempre aspiro, sempre desidero l’Indie, con impeti ed ansie continue”. Per questa ragione ripresentava (e lo fece in seguito più volte) la sua candidatura per il Cile, la California o comunque le Indie occidentali. Inutile dire che non ottenne più quella eccezionale opportunità che gli era stata data una volta e aveva con leggerezza ignorato. Il gesuita passò la vita a inoltrare decine di lettere tra il paranoico e il rancoroso al Generale, dedicandosi alle missioni maltesi (appartenenti alla *Provincia Sicula*) fra mille lamentele, e non è neppure improbabile che in età avanzata non sia uscito dall’ordine.

¹⁸⁸ ARSI, FG 750, f. 228, Sicilia 26 dicembre 1705.

Dalla *Provincia Mediolanensis*, Mario della Torre indirizzava nel 1712 al Generale una costernata lettera in cui rifiutava la partenza per le Indie ammettendo che si era lasciato convincere a chiedere qualcosa che non voleva davvero. Della Torre vergava l'epistola, finita nel *Fondo Gesuitico* pur essendo l'opposto di *Indiam petens*, "con mio sommo rossore doppo una longa dissimulazione": ormai non era più possibile per lui nascondere i suoi sentimenti e "la grande [...] inquietudine" gli aveva anche "cagionato un totale sfinimento di forze". Dopo un consulto col suo Padre spirituale, col Provinciale e col Rettore, si sentiva costretto a rendere noto al Generale "come non sono in istato di godere [...] un sì grande favore quale Vostra Paternità mi offerisce delle Missioni Indiane"¹⁸⁹.

Del gesuita pare non esistano *indipetae*, ma per sua stessa ammissione aveva ricevuto una risposta dal Generale e quindi si può supporre gli avesse inoltrato almeno una candidatura (oralmente? dalla zona del Milanese sembra poco probabile). Non appena aveva aperto la lettera romana, nonostante il contenuto che sarebbe stato entusiasmante per molti altri suoi confratelli, "non potei leggerla che con orrore d'animo e di corpo". Poiché questi sentimenti gli giunsero inaspettati, Della Torre aveva cercato in un primo momento di convincersi che si trattasse di "un effetto naturale per lo distacco imminente", e aveva scritto a breve dopo ringraziandolo del grande favore fattogli - ma "con la penna tremante".

Il gesuita, nei giorni successivi, aveva tentato "con replicate orazioni e Penitenze [...] di scacciare da me questo mio tanto inaspettato abbattimento", ma nulla funzionò. La situazione peggiorò ulteriormente quando ricevette un'altra missiva dal Generale, dalla quale capì che la sua partenza avrebbe avuto luogo di lì a breve. Della Torre si trovò a vivere come in un incubo: "se prima passavo quasi tutta la notte in agitazione d'animo e veglie, doppo questa, in cui affrettavasi la mia partenza, non ho potuto né meno chiuder occhio".

Il povero gesuita doveva ammettere di trovarsi in un simile stato di disperazione perché aveva inoltrato la propria candidatura "più per impulso altrui e rispetto umano, a cui fu facile l'ottenere da me questo passo" che per una reale convinzione. Secondo la sua

¹⁸⁹ ARSI, *FG* 750, f. 282, Milano 3 agosto 1712.

stessa spiegazione, per via della sua “natura poco apprensiva e perciò indifferente a qualunque impresa spirituale che habbia del nuovo e del grande”, si lasciava facilmente convincere di qualsiasi cosa perché non si preoccupava più di tanto delle conseguenze. Probabilmente, peraltro, faceva affidamento sul fatto che la sua richiesta sarebbe rimasta inascoltata come centinaia di altre. Per un ironico caso invece il Generale aveva deciso di concedere le Indie proprio a una persona che non le voleva davvero.

Il Provinciale, una volta ascoltati i suoi dubbi, sospese la sua partenza per Genova; nel frattempo della Torre scriveva al Generale, peraltro pregandolo di “coprire con paterna dissimulazione questa mia miseria, come pure farà il Padre Provinciale nella mia Provincia”. Come scusa ufficiale consigliava al Generale di usare, se gliene fosse servita una, le “grandi difficoltà che fanno i miei parenti a questa mia già pubblicata partenza”. Il suo nome non figura fra i defunti della Compagnia, e neppure tra i missionari oltremare, quindi non è possibile sapere come si concluse questa storia di vocazione manifestata con troppa leggerezza¹⁹⁰.

Pietro Maria Cobbiè aveva ricevuto attraverso il Rettore e il Provinciale l'ordine del Generale “che dovessi passare alla Missione di Soria” cioè del Vicino Oriente¹⁹¹. Cobbiè, in qualità di “figlio di ubbidienza”, era conscio che avrebbe dovuto “subito chinare il capo a comandi de' miei superiori”, ma non poteva esimersi dal chiedere al Generale almeno una “dilazione”.

Il gesuita, del quale pare non esistano altre lettere ma solo questa finita in mezzo alle *indipetae*, aveva già comunicato a due superiori palermitani che “essendo io Giovane, non pareva di dover così subito andare a quelle parti”. Gli avevano dato ragione, ritenendo che rimandare la partenza fosse “più sicuro alla salute” della sua anima. Cobbiè riteneva peraltro che non sarebbe stato un missionario convincente, se prima non avesse visitato i luoghi sacri più importanti di Roma. Infatti, secondo quello che aveva sentito, “fra quei cristiani è quasi necessario professare di haver veduto e

¹⁹⁰ Potrebbe essere che sia lui il “Turre, Marius a” che pronunciò il quarto voto a Savona nel 1716 (ARSI, *Ital.* 24, ff. 166-167), ma per via del doppio cognome e del nome piuttosto comune non è scontato si tratti della stessa persona.

¹⁹¹ ARSI, *FG* 750, f. 332, Palermo 24 aprile 1716. Con questo termine ci si riferiva alle missioni comprese all'incirca fra gli attuali Libano, Turchia, Siria e Libia.

venerato i Luoghi Santi”: per questa ragione era stato a visitare “Gerusalemme et [...] quell’altra Città di divozione”. Era quindi bene che, prima di partire, si recasse verso “cotesti Santuarii di Roma. Altrimenti a che tante spese, d’esser venuto da sì lungo viaggio”, se non avesse saputo “dire nulla del Capo della Cristianità?”.

Da queste parole sembrerebbe emergere, più che un ripensamento, un’esigenza di proroga attribuibile alla necessità di vivere in prima persona quello che avrebbe poi raccontato al suo gregge, descrivendo dettagliatamente i luoghi della cristianità romana. Nel 1724 c’è un’altra traccia di Cobbiè, che pronunciava il quarto voto a Tripoli¹⁹²: registrato come coadiutore temporale, è probabile che tutto andò secondo i suoi piani.

Ignazio Maria Pistorelli scrisse due *indipetae* fra 1728 e 1729. Siciliano, nella sua prima richiesta aveva sottolineato come i parenti lo molestassero e quanta fretta avesse di allontanarsene il prima possibile, perché la sua stessa vocazione era messa a rischio. Circa sei mesi dopo il gesuita ottenne la missione tanto desiderata, ma immediatamente scrisse una lettera al Generale pregandolo di non farlo partire per le Filippine.

Come giustificare questo improvviso voltafaccia, che seguiva una candidatura così recente per le missioni indiane? Pistorelli ci provò imputandone la causa a Dio e all’obbedienza: relativamente al primo, chiedeva al Generale di accettare il fatto che lui non volesse “intraprendere cosa alcuna contro quello che mi vien ispirato dall’Altissimo”¹⁹³. Riguardo il secondo punto invece, confessava di averne parlato coi superiori locali, i quali tutti avevano concordato che i tempi non erano abbastanza maturi perché lui partisse missionario: “non pare molto ben fatto al detto mio Padre Spirituale, ed a me pure [...], di accingermi per adesso ad impresa sì ardua ed a me non ancora conveniente”.

Pistorelli elencava ulteriori motivi concreti a questo rifiuto della licenza delle Indie, tra i quali “il non essere avanzato né in studi né in età né in grado né in sodezza sperimentata di virtù”. Il gesuita però, probabilmente tentando di non deludere il Generale e al tempo stesso lasciandosi aperta una possibilità per il futuro, concludeva preconizzando che “in

¹⁹² ARSI, *Gal.* 37, f. 302.

¹⁹³ ARSI, *FG* 751, ff. 389, 389v, Palermo 25 giugno 1729.

età più matura [...], meglio consigliato ed istruito” probabilmente gli si sarebbe ripresentato ai piedi come indipeta. Nonostante questo tentativo di dare un colpo al cerchio e uno alla botte, è ipotizzabile che Pistorelli lasciò la Compagnia di Gesù¹⁹⁴.

Un ultimo esempio di ripensamento viene dal siciliano Ludovico Basile, che chiedeva al Generale (piuttosto insolitamente rispetto al trend della destinazione più lontana possibile) di essere reindirizzato più vicino alla sua Provincia natia. Basile implorava che la missione delle Filippine cui era stato destinato gli “fosse cambiata, fin a tempo migliore, con quella di Tunisi”¹⁹⁵. Sembra difficile non intravedere in questa richiesta un tentativo di rimanere più vicino a casa rispetto che in una missione transoceanica: una volta a Tunisi infatti, non sarebbe stato così difficile per lui tornare in Sicilia.

Questa era l’ultima delle sue quattro *indipetae*: stupisce quindi che, nell’epistola di un solo anno precedente¹⁹⁶ (1705), ringraziasse il Generale proprio per essere stato destinato alle isole Filippine. Scorrendo a ritroso fra le sue candidature, due anni prima (1703) aveva domandato le Indie ma non specificando se occidentali o orientali: bastava che fosse “una delle più scomode e disagiate”¹⁹⁷. Nel 1704¹⁹⁸, peraltro, aveva invitato il Generale a inviarlo dove (non ci è noto di preciso) tanti dei suoi compagni stavano andando in quei giorni.

In quest’ultima *historia indipetarum* colpiscono i continui tentennamenti, i passi avanti e indietro di una vocazione probabilmente incerta. Stupisce inoltre, in seguito all’ottenimento delle Indie orientali, la richiesta di recarsi nella vicina Tunisi, dove molti gesuiti siciliani espressamente chiedevano di *non* essere inviati perché sarebbero stati troppo vicini alla Sicilia, ai parenti, ai superiori. Anche in questo caso, non è possibile conoscere l’epilogo della vicenda, e non è neppure certo se Basile morì da gesuita.

¹⁹⁴ Il suo nome non è presente nel repertorio dei defunti né in quelli principali dei missionari oltremare.

¹⁹⁵ ARSI, FG 750, f. 256, Palermo 9 novembre 1706.

¹⁹⁶ ARSI, FG 750, f. 204, Palermo 5 maggio 1705.

¹⁹⁷ ARSI, FG 750, f. 128, Palermo 24 gennaio 1703.

¹⁹⁸ ARSI, FG 750, f. 186, Palermo 2 novembre 1704.

Si è qui mostrato come esistano all'interno del *Fondo Gesuitico* (e sarebbe da verificare se ve ne siano altre, o anche solo risposte a esse) alcune epistole nelle quali, anziché chiedere le missioni oltremare, i gesuiti imploravano di non dovervisi recare - tutt'al più proponendo un cambio di destinazione per rimanere più vicini alla propria Provincia o famiglia. Proprio quelle voci, dissonanti rispetto alla retorica entusiastica e agiografica degli indipeti pronti a tutto pur di partire, restituiscono di essi un'immagine meno decisa e più passibile di ripensamenti: più umana.

In questo capitolo si è tentato di verificare un'ipotesi di lettura, ossia quella della destinazione estremo-orientale come meta preferita, cercando di capire se emergessero indicazioni precise al riguardo così come esplicitate dai candidati per le Indie del periodo. In realtà, non è possibile confermare che vi fosse una vera preferenza manifesta per Cina e Giappone nell'Assistenza italiana di fine Sei e inizi Settecento. Probabilmente molti candidati per le Indie nutrivano dentro di sé questo desiderio, ma la lettera con cui dovevano mostrare al Generale tutta la loro indifferenza non veniva considerata la sede appropriata per accennarvi. Basandosi sulle richieste italiane del periodo, le Indie orientali compaiono, e frequentemente, ma l'elemento più ambito dalla maggior parte dei loro redattori sembra fosse l'immediatezza e la certezza dell'invio, piuttosto che un determinato e circoscritto luogo. Sia perché era impossibile e sconveniente tentare di contrattare col Generale una meta piuttosto che un'altra, sia perché difficilmente un indipeta avrebbe rinunciato a imbarcarsi per un luogo in attesa del proprio "preferito" (rischiando di rimanere ad aspettare nella propria Provincia per anni - o per sempre), è proprio la vaghezza l'elemento caratteristico della maggior parte delle *indipetae* del periodo.

Capitolo 4. Il network degli indipeti

4.1. Strategie per farsi scegliere

In questo capitolo si ricostruirà la rete di relazioni e conoscenze dei candidati per le Indie, focalizzandosi su quale aiuto - o ostacolo - potesse venire da esse. Gli indipeti erano infatti pronti a tentare qualunque strategia per sostenere la propria candidatura e farla emergere fra le decine di rivali: farvi apporre sigilli di autorevolezza e rispettabilità da terzi poteva essere una strada di successo.

È da premettere, anzitutto, che alcuni di essi ritenevano il mezzo scritto non sufficientemente efficace e si offrivano perciò di portarsi ai piedi del Generale per discutere con lui, dal vivo, della propria istanza. Camilla Russell ipotizza, in base alle sue ricerche sulle candidature redatte sotto il generalato di Claudio Acquaviva (1590-1615 circa), che le *indipetae* “by no means were the sole means of securing a missionary appointment”¹. Secondo le sue statistiche, nel periodo in questione sarebbero partiti per le Indie orientali novantadue gesuiti italiani: soltanto ventitré *indipetae*² sono però rimaste a testimoniare il desiderio di missione.

Anche Annick Delfosse sottolinea come le candidature di per sé non fossero da considerarsi sufficienti per ottenere la licenza per le Indie: se da un lato erano “documents nécessaires au parcours bureaucratique mené par le jésuite qui veut partir en mission”³, dall’altro non erano determinanti per la partenza. Nel caso della Provincia gallo-belga fra Cinque e Seicento su cui la studiosa si concentra, si nota peraltro che molte *indipetae* si fermavano ben prima di giungere a Roma: venivano infatti

¹ RUSSELL, Camilla, “Imagining the «Indies»: Italian Jesuit Petitions for the Overseas Missions at the Turn of the Seventeenth Century”, in *L'Europa divisa e i nuovi mondi. Per Adriano Prosperi*, Vol. 2, Pisa 2011, p. 183.

² *Ibid.*, p. 180.

³ DELFOSSE, Annick, “«Ecce ego mitte me». Les *indipetae* gallo-belges ou le désir des Indes”, in PARMENTIER, Isabelle et HERMANS, Michel (edd.), *De la Belgique à la Chine. Regards croisés à partir d'Antoine Thomas, s.j., scientifique et missionnaire namurois, 1644-1709*, atti del Convegno tenutosi a Namur dal 12 al 14 novembre 2009 in corso di stampa, disponibile su https://www.academia.edu/3660730/Ecce_ego_mitte_me_.Les_Indipetae_gallo-belges_ou_le_désir_des_Indes, consultato l'8 settembre 2017, p. 15.

intercettate e lette dai superiori locali, e solamente se questi le ritenevano meritevoli erano inoltrate al Generale.

Nel caso dell'Assistenza portoghese, Charlotte de Castelnau mette in evidenza⁴ lo scarsissimo numero (e frequentemente proprio la mancanza) di *litterae indipetae*. Secondo la studiosa, questo vuoto documentario è imputabile al fatto che i candidati portoghesi, anziché inoltrare la propria richiesta al Generale, erano soliti comunicare la propria vocazione a voce e direttamente al Superiore di turno. Questi si sarebbe poi occupato, qualora lo avesse ritenuto opportuno, di inoltrare la richiesta a Roma fornendo al Generale apposite liste di candidati idonei alla missione oltreoceano.

Per quanto riguarda l'Assistenza italiana di '600 e '700, ovviamente risiedere a Roma e dintorni dava al candidato un'opportunità unica, impossibile da perseguire per i suoi "rivali" sparsi per la penisola: la vicinanza con il Padre generale e la sua segreteria, che nella sua speranza poteva parere fondamentale per il successo della sua candidatura o anche solo per una più efficace presentazione di sé.

Bartolomeo Cuccanti scrisse da Roma nel 1713 la sua unica *indipeta*, premettendo però di avere in precedenza, "in varie occasioni che ho avuto di parlar a Vostra Paternità, [...] procurato di rammentarle l'antico mio desiderio delle Missioni all'Indie et insieme supplicarla a consolar me"⁵. Dal vivo i due avevano già avuto modo di discutere della sua vocazione: Cuccanti si decideva per una volta a porre per iscritto la sua richiesta indirizzando al Generale "un nuovo memoriale" per due ragioni. Anzitutto aveva "più maturamente [...] considerato questa mia vocazione", inoltre confessava di sentire "sempre più acceso nel cuore un vivo desiderio di darmi tutto a Dio et alla salute di quelle anime tanto amate dal mio Apostolo San Francesco Xaverio, da cui riconosco la mia chiamata all'Indie". Del gesuita romano non vi sono però tracce oltre a questa candidatura.

Saverio D'Amato, siciliano di origine ma recentemente spostatosi nella Provincia Romana, rimpiangeva amaramente di non aver redatto prima un "memoriale" per

⁴ DE CASTELNAU L'ESTOILE, Charlotte, "Élection et vocation. Le choix de la mission dans la province jésuite du Portugal à la fin du XVII^e siècle", in FABRE, Pierre-Antoine e VINCENT, Bernard (a cura di), *Missions Religieuses Modernes. "Notre lieu est le monde"*, Roma 2007, pp. 21-43.

⁵ ARSI, FG 750, f. 289, Roma 3 dicembre 1713.

informare il Generale della propria vocazione: purtroppo, trovandosi a Roma, aveva espresso “solamente [...] a voce a Vostra Paternità i miei desiderii, pensandomi che ciò bastasse”⁶. Evidentemente qualcuno gli aveva fatto notare che crederlo fosse un’ingenuità che poteva inficiare la partenza per le Indie - il che mostra ancora una volta il valore probatorio della candidatura scritta. Del destino di questo gesuita non è stato però possibile trovare alcuna informazione; considerando che la sua unica *indipeta* venne scritta proprio nel 1722, è probabile fosse direttamente legata alla comunicazione di Tamburini⁷.

Il siciliano Salvatore Saverio Marino scrisse da Frascati ben undici richieste nel giro di due soli anni (1716 e 1717). In una di esse lamentava un mancato appuntamento con il Padre generale: il gesuita voleva infatti parlargli di persona della propria vocazione ma “non mi fu permesso colla mia venuta in Castello, per haverla ritrovata impedita”⁸. Non è difficile immaginare il Generale (o quantomeno la sua segreteria) invaso da lettere, molto spesso monotone e ripetitive (soprattutto dopo la circolare del 1722), di giovani dalla più o meno ortodossa vocazione. Se a questo aggiungiamo anche il fatto che alcuni, per cercare di essere più incisivi, volevano parlargli a tu per tu, non si faticherebbe a comprenderlo se avesse deciso di farsi trovare “impedito” per non essere disturbato.

Angelo Agostino Polleri, del quale esiste una sola *indipeta* inviata da Genova e datata l’anno della suddetta circolare, svelava al Generale il proprio escamotage relativo alle missioni indiane “per più facilmente ottenerne la licenza”⁹. Il suo Padre spirituale gli aveva consigliato di scrivere al Procuratore di Goa e di fare nel contempo “istanze a viva voce presso Vostra Paternità”. Percorrere entrambe le vie avrebbe aumentato le sue possibilità di successo: il suo nome però non è presente nei maggiori cataloghi di missionari delle Indie e neppure fra i defunti della Compagnia, ed è quindi molto probabile che Polleri non realizzò mai il suo desiderio.

⁶ ARSI, *FG* 751, ff. 239, 239v, Roma 22 dicembre 1722. Di lui comunque resta una sola *indipeta*.

⁷ Cfr. cap. 1.2..

⁸ ARSI, *FG* 750, f. 521, Frascati 27 ottobre 1717.

⁹ ARSI, *FG* 751, ff. 181, 181v, Genova 21 febbraio 1722.

Il savoiardo Filippo Felice Carrocio, nato nel 1646 e autore di ben quindici *indipetae* fra 1672 e 1685¹⁰, scriveva nel 1685 a González che, benché avesse avuto anni addietro la fortuna di essere stato scelto dal Generale Oliva¹¹, dopo che questi era morto (1681) la sua causa era rimasta in sospeso. Preoccupato che la sua partenza potesse non avvenire mai, ricordava al nuovo Generale, González come anch'egli avesse approvato la grazia da lui ricevuta della "Missione della Cina"¹², confessandosi con lui "molto inclinato a volermela confermare poiché fosse giunto il Procuratore della Cina".

González mantenne la promessa nonostante la dilazione iniziale, perché Carrocio parti per l'Oriente di lì a breve dopo due anni¹³, giungendo nel 1688 a Canton¹⁴ e spostandosi sotto il nome di Lo Fei-li negli anni successivi in più località cinesi. Il gesuita morì "apud Sinas" nel 1695¹⁵.

Proprio i Procuratori rivestivano un ruolo fondamentale per gli indipeti, e più in generale all'interno della Compagnia di Gesù, rappresentandone gli interessi con l'esterno e occupandosi di questioni temporali legate allo stabilimento e al mantenimento di quello che era un "remarkably extended and efficient administrative network"¹⁶. La Compagnia di Gesù era suddivisa in Assistenze, a loro volta ripartite in

¹⁰ L'ultima lettera di Carroci è finita nel *Fondo Gesuitico* sotto l'anno 1689 anziché 1685, e allo stesso modo è stata registrata nel dattiloscritto *Indipetae (732-759)*, p. 93, ma questa data è errata perché all'epoca il gesuita era già arrivato in Cina.

¹¹ Giovanni Paolo Oliva fu Preposito generale della Compagnia dal 31 luglio 1664 al 26 novembre 1681.

¹² ARSI, *FG* 749, f. 283, Milano 13 ottobre 1685.

¹³ Filippo Felice "Carossi" prese parte alla 110ima spedizione del Padroado, salpando nel 1687 insieme a cinque portoghesi (WICKI, Joseph SJ, *Liste der Jesuiten-Indienfahrer 1541-1758*, in *Aufsätze zur Portugiesischen Kulturgeschichte* Vol. 7, 1967, p. 308).

¹⁴ DEHERGNE, Joseph SJ, *Répertoire des Jésuites de Chine de 1552 à 1800*, Roma-Paris 1973, p. 144. Le varie versioni del suo nome proposte da Dehergne sono esemplificative della difficoltà di effettuare ricerche sui gesuiti del periodo: il suo cognome è alternativamente riportato come Carrocci, Carocci, Carrossi, Carrozio, Carrocchio, Carrocious (come lui stesso si firmava in latino). Nel suo caso quantomeno è possibile essere sicuri dell'identità per via del prenome doppio e poco comune.

¹⁵ Carroci morì il giorno di Natale del 1695 "apud Sinas"; le fonti non concordano però su un luogo preciso (FEJÉR, Josephus SJ, *Defuncti secundi saeculi Societatis Jesu. 1641-1740*, Romae 1985, p. 224).

¹⁶ Si veda per un'introduzione generale MARTÍNEZ-SERNA, J. Gabriel, "Procurators and the Making of the Jesuits' Atlantic Network", in *Soundings in Atlantic History. Latent Structures and Intellectual Currents. 1500-1830*, Cambridge-London 2009, pp. 181-209; la citazione si trova alla prima pagina. Sulla carattere globale dell'impresa gesuita si veda ad esempio CLOSSEY, Luke, *Salvation and Globalization in the Early Jesuit Missions*, Cambridge 2008.

Province: i Procuratori curavano l'aspetto temporale della propria Provincia, supervisionandone l'amministrazione.

Il loro ruolo divenne sempre più importante nel corso del tempo ed essi si trovarono ad amministrare affari rilevanti e a gestire quantità notevoli di denaro. I loro compiti erano ardui e costantemente soggetti a critiche, non sempre ingiustificate come ci mostra il più celebre esempio: nella seconda metà del Settecento il Procuratore della missione della Martinica, Antoine de Lavalette (1708-1767), cadde in disgrazia dopo anni di florido commercio tra la Francia e i Caraibi, portando con sé tutta l'Assistenza francese. Benché il danno economico fosse stato causato da investimenti audaci e personali del gesuita in Martinica, fu tutta la Compagnia francese a risentirne, perché per ripagare i suoi debiti finì in bancarotta e anche da ciò (i giansenisti colsero al volo l'occasione per denigrare ulteriormente i loro nemici) ne conseguì la dissoluzione del 1764¹⁷.

I Procuratori inviati dalla vice-Provincia cinese assumono un'importanza fondamentale nella storia degli indipeti del trentennio fra fine Sei e inizio Settecento: il loro obiettivo era attirare interessi e finanziamenti per la missione estremo-orientale, e lo perseguivano conducendo dei tour della durata di qualche anno per tutto il continente, incontrandosi con i personaggi più eminenti del tempo (religiosi e laici), fra i quali celebri studiosi (filosofi e scienziati erano particolarmente interessati in quel periodo alla cultura cinese). Spesso i Procuratori, durante il viaggio di ritorno, collaboravano a opere editoriali: qualche decennio dopo che Trigault aveva curato l'edizione dell'opera di Ricci, Philippe Couplet fu la figura centrale del gruppo che produsse il *Confucius Sinarum philosophus*¹⁸; oltre a ciò, uno dei materiali più richiesti che riportavano nel loro Paese di missione erano proprio i libri europei. A proposito del ruolo dei Procuratori come corrieri di merci, essi erano soliti trasferire da una parte del globo

¹⁷ Sullo scandalo Lavalette e per ulteriore bibliografia si vedano WRIGHT, Jonathan, "From Immolation to Restoration: The Jesuits, 1773–1814", in *Theological Studies* Vol. 75, N. 4 (2014), pp. 729-745; THOMPSON, Dorothy Gillian, "The Lavalette Affair and the Jesuit Superiors", in *French History* Vol. 10, N. 2 (1996), pp. 206-239; HOLT, Geoffrey, "The Fatal mortgage: the English Province and Pere La Valette", in *Archivum Historicum Societatis Iesu* Vol. 38 (1969), pp. 464-78.

¹⁸ L'intero capitolo "*Confucius Sinarum philosophus* as a culmination of Ricci's accommodation" tratta proprio di questa operazione editoriale gesuita: MUNGELLO, David E., *Curious Land. Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology*, Honolulu 1985, pp. 247-299. La più recente edizione critica è a cura di MEYNARD, Thierry SJ (ed.), *Confucius Sinarum Philosophus (1687): The First Translation of the Confucian Classics*, Roma 2011.

all'altra anche denaro, oggetti di culto (crocifissi, vino per l'eucaristia, incisioni, quadretti devozionali), erbe, medicinali, oggetti artigianali (orologi, clessidre, strumenti musicali) - insomma beni di ogni tipo.

Oltre a ciò, recavano con sé persone: i Procuratori infatti visitavano i Collegi e le scuole della Compagnia in modo da reclutare nuovi missionari per il loro Paese di provenienza, entrando in diretto contatto con molti gesuiti nell'età e nel periodo di studi ideale per partire, affascinandoli con le loro storie, facendo loro promesse, instaurando con loro rapporti di affezione particolare e influenzando significativamente il Generale nella selezione degli indipeti.

È difficile sopravvalutare l'importanza della propaganda che i Procuratori svolgevano per la Compagnia: anche nelle candidature italiane di Sei e Settecento sono fortemente presenti, soprattutto nei periodi che precedevano o seguivano il loro passaggio per una città. Alcuni indipeti, tanto per cominciare, addirittura attribuivano proprio ai Procuratori il merito di essersi fatti gesuiti: Domenico Mario scriveva nel 1722 che, mentre era ancora secolare, “un anno prima che entrassi nella Compagnia, passando da Nizza mia Patria due Padri Procuratori per Roma” si mise ad ascoltare i racconti di quelle “grandi conversioni che per mezzo dei nostri si facevano, e le nostre fatiche immense per gloria di Dio”. Ciò lo riempì di un tale “desiderio di andare a servire quei Padri”¹⁹, che l'anno successivo chiese e ottenne di essere ammesso nell'ordine. Mario redasse cinque *indipetae* tra 1722 e 1725, ma non si sa se venne accontentato (di certo non fu inviato in Cina) né se al momento della sua morte facesse ancora parte della Compagnia.

I Procuratori avevano il potere di accendere *ex novo* il desiderio delle Indie, soprattutto in giovani e giovanissimi studenti che avevano alle loro spalle una certa conoscenza dei resoconti dei missionari nelle Indie ma non ne avevano mai sentito parlare dal vivo, e aspettavano solo un'ultima scintilla prima di partire alla carica. Il passaggio dei Procuratori forniva però agli indipeti di vecchia data anche l'occasione ideale per rinnovare la propria richiesta, perché essi sapevano che era proprio in quei momenti che si stava reclutando il personale per le spedizioni imminenti. In questi casi, gli aspiranti

¹⁹ ARSI, *FG* 751, ff. 227, 227v, Genova 29 agosto 1722.

che avevano puntato sempre e solo su una destinazione descrivendola come l'unica desiderata, capivano bene che era il caso di cambiare rotta e improvvisamente ne perseguivano una sita esattamente dall'altra parte del globo. Soprattutto i candidati più irriducibili approfittavano dei passaggi dei Procuratori per mostrarsi, nelle loro lettere al Generale, come persone a conoscenza dei fatti, delle spedizioni che si stavano organizzando, della tipologia di missionari di cui si avesse necessità e simili dettagli logistici.

Benché scrivere la propria *indipeta* fosse una “initiative intime et spontanée”, le candidature scritte in occasione del passaggio dei Procuratori (e che li citano esplicitamente) ci confermano ancora una volta come intervenissero nella loro stesura anche “facteurs externes qui contraignent ou encouragent l'écriture”²⁰.

Dal punto di vista cronologico, si cercherà di capire nelle prossime pagine se, a seconda del Procuratore delle missioni in Cina di passaggio in Europa, vi siano stati nel corso del periodo da noi preso in considerazione dei picchi di richieste paragonabili a quelle che nota, per esempio, Delfosse per la Provincia gallo-belga²¹. In quest'ultimo caso emergeva anzitutto il boom iniziale di richieste che accompagnò il ritorno di Nicolas Trigault in Europa (dal 1615). In tale circostanza l'ammirazione nei confronti di un personaggio eccezionale e lo spirito di emulazione erano potenziati dal fatto che lui stesso provenisse dalla Gallo-belga, e nel suo tour di promozione avesse fatto tappa proprio in Belgio. I suoi modi, abiti e racconti avevano lasciato a bocca aperta non solo i tanti curiosi e i simpatizzanti della Compagnia, ma gli stessi studenti dei collegi o i gesuiti di una certa età, che erano già a conoscenza dei primi resoconti della missione cinese grazie alle *cartae annuae* del periodo.

Furono Procuratori della vice-Provincia cinese nel periodo qui preso in esame²²: Filippo Grimaldi (1686-1694), Miguel do Amaral (1694-1699), François Noël

²⁰ DELFOSSE, “«Ecce ego mitte me»”, p. 13.

²¹ *Ibid.*, pp. 1-31.

²² Proprio in quegli anni si scontravano dal vivo in Cina (o per lettera da Macao) gesuiti del Padroado, vicari apostolici e gesuiti “francesi” relativamente alla questione dei riti e ai rapporti da intrattenere coi fedeli cinesi: si è affrontata la tematica nel capitolo 3.2..

(1702-1707), Diogo Vidal (1702-1704, morto in mare), Kaspar Kastner (1702-1707), José Ramón Arxó (1708-fermatosi in Spagna) e di nuovo Amaral (dal 1722, poi rimasto in Portogallo)²³. Alla fine degli anni Ottanta del Seicento erano forse ancora rimasti vivi negli indipeti i ricordi del trentino Martino Martini (1650-1659), del siciliano Prospero Intorcetta (1666-1674) o del già citato Philippe Couplet (1681-1693), che morì durante il viaggio di ritorno in Cina.

L'italiano Filippo Grimaldi²⁴, nato a Cuneo nel 1638 ed entrato nella Compagnia di Gesù a vent'anni, nel 1666 partì da Lisbona alla volta di Macao. Era un periodo particolarmente duro per la missione cinese: il cristianesimo era stato proibito e lo rimase fino al 1671. Non appena gli fu possibile, l'anno successivo (1672) Grimaldi giunse a Pechino, dove collaborò con Ferdinand Verbiest alla costruzione di strumenti scientifici grazie ai quali ottenere nuovamente il favore di Kangxi. Questi si affezionò al gesuita e la stima nei suoi confronti divenne tale che lo nominò ambasciatore per missioni diplomatiche a Mosca e a Roma.

Grimaldi giunse a Roma nel 1689: qui ebbe luogo l'importante incontro e scambio intellettuale col filosofo Gottfried Leibniz, convinto sinofilo e incuriosito da tutte le straordinarie notizie di prima mano che il missionario poteva dargli, sia dal vivo sia nel corso della corrispondenza che i due intrattennero. L'amicizia con Leibniz permise a Grimaldi di frequentare le maggiori corti europee (Francia, Monaco, Cracovia, Vienna) ed entrare in contatto con importanti personaggi dell'epoca, raccogliendo consenso e finanziamenti per la missione cinese.

Grimaldi si recò nuovamente nella capitale dell'Impero celeste nel 1694: poiché nel 1688 Verbiest era morto, l'imperatore lo nominò presidente del Tribunale di matematica. Nel 1695 il gesuita ottenne la carica di vice-provinciale, dal 1700 al 1701 fu rettore del Collegio di Pechino, dal 1703 al 1706 Visitatore della *Provincia Iaponica* e *vice-Provincia Sinica*. Sospeso da Charles Maillard de Tournon (che tentava di

²³ DEHERGNE, *Répertoire des Jésuites de Chine*, pp. 314-315.

²⁴ Per un breve profilo biografico e una consistente bibliografia, si veda la sua voce a cura di MASINI, Federico sull'*Enciclopedia Treccani* (Vol. 59, 2002) online [[http://www.treccani.it/enciclopedia/filippo-grimaldi_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/filippo-grimaldi_(Dizionario-Biografico)/), consultato l'8 settembre 2017].

imporre in Cina gli ultimi dettami di Roma relativi alla non liceità dei riti confuciani), Grimaldi morì a Pechino nel novembre del 1712.

Il nome di Filippo Grimaldi veniva citato in numerose *indipetae*: nel 1689 il trentenne milanese Giovanni Paolo Gozano (che nello stesso anno aveva inviato a Roma altre due candidature), condivideva con González tutta la “consolazione” provata dopo avere saputo da Grimaldi che era stato “eletto a servirlo nella Missione della Cina”²⁵. Il gesuita si dichiarava immeritevole e ringraziava il Cielo e la Bontà del Generale che gli avevano, ciononostante, concesso una simile opportunità.

Gozano fu in effetti inviato in missione e vi rimase per moltissimi anni (rispetto ad altri che morivano poco dopo avervi messo piede): imbarcatosi nel 1690, quattro anni dopo raggiunse l’Impero cinese. Ricoprì incarichi di discreta importanza: fu Visitatore della Cina e del Giappone e Rettore del Collegio di Pechino; nel 1724 venne esiliato a Canton e in seguito fu nominato vice-Provinciale del Giappone, fino a quando morì a Macao nel 1732²⁶. Grimaldi aveva scelto su iniziativa anche personale, comunicandolo vis-à-vis allo stesso indipeta, una persona capace e che avrebbe operato con successo in un contesto così diverso da quello di nascita.

Nel 1690, e sempre da Milano, Pantaleo Balbi scriveva in occasione della festa di Francesco Saverio la sua unica *indipeta*²⁷. Dopo essersi consultato col suo Padre spirituale aveva ottenuto da Grimaldi l’approvazione alla sua richiesta ma gli era stato detto che per avallarla era “necessario l’haverne la sottoscrizione dalla Paternità Vostra”. La sorte non gli arrise perché il gesuita non partì mai e morì a Genova quarant’anni dopo²⁸.

Federico di Massarano redasse quattro *litterae indipetae* fra 1689 e 1691, cioè nel periodo che coincide perfettamente con il soggiorno europeo di Grimaldi. Nella sua epistola del 1691 il gesuita sottolineava che il Procuratore gli aveva promesso che lo “haverebbe volentieri condotto seco in questo suo ritorno dalla Cina, se havesse havuto

²⁵ ARSI, FG 749, f. 277, Milano 7 settembre 1689.

²⁶ DEHERGNE, *Répertoire des Jésuites de Chine*, pp. 116-117.

²⁷ ARSI, FG 749, f. 343, Milano 27 dicembre 1690.

²⁸ Balbi morì a Genova il 19 settembre 1730 (FEJÉR, *Defuncti secundi saeculi*, p. 75).

tempo di procurarmene il beneplacito da Vostra Paternità”²⁹. Per convincere il Generale garantiva di essere disposto a “contribuire quanto posso al bene di quelle missioni [cinesi], che so essere bisognose d’aiuto temporale”: nel corso degli anni aveva infatti messo “da parte il denaro che ho d’una pensione annua da miei”. Una volta confermata la sua partenza, inoltre, Massarano proponeva di portare con sé “cose che, conforme alla notizia havuta dal Padre Grimaldi, ho inteso essere nella Cina molto più utili a Missionarii di quel che sia il denaro”. Come osservato poc’anzi, i beni che trasportavano con sé i Procuratori non erano soltanto denaro o missionari, ma anche altri ancora più utili: possiamo ipotizzare che Massarano parlasse di libri.

Lo stesso gesuita però non doveva essere stato in grado di ottenere ancora la licenza dal Generale, perché circa un mese dopo gli indirizzava un’altra lettera, in cui ringraziava il cielo di aver causato il “differire il Padre Grimaldi al suo viaggio a cagione della mancanza d’imbarco”³⁰. Questa dilazione gli dava infatti l’“occasione di poter sperare la gloria d’accompagnarmi seco nella sua partenza”. Non è chiaro se Massarano riuscì o meno nella sua impresa: probabilmente partì, ma non si sa che fine fece³¹.

Nel 1692 incontriamo invece un futuro missionario non abbastanza convinto, che fece per questa ragione adirare Grimaldi. Carlo Giuseppe Pluro scriveva nella sua unica *indipeta*, anch’egli dal Milanese, di avere saputo che di lì a poco il Procuratore avrebbe lasciato l’Italia. Questa notizia gli aveva dato l’audacia di volgersi nuovamente al Generale “per tornare ad ottenere la gratia, già concessami, di potere andare a cooperare nelle Messione de Lacina [sic]”: già da queste prime parole ci si rende conto che, benché la grafia di Pluro fosse elegantissima e curata, il suo livello d’istruzione non doveva esserlo altrettanto.

Questo elemento rende anche difficile la comprensione del contenuto: Pluro raccontava che

²⁹ ARSI, *FG* 749, f. 348, s.l. [Milano, 31 gennaio 1691].

³⁰ ARSI, *FG* 749, f. 353, Milano 28 febbraio 1691.

³¹ Dehergne riportava che “Masseranus” nel 1690 fu un candidato alla missione cinese descritto come ‘*adolescens aureus*’ (*Jap-Sin.* 134, f. 372): è quindi molto probabile che si tratti proprio di Federico di Massarano. Lo studioso concludeva però: “Nous ne trouvons pas son nom dans les catal. de l’Assistance de France” (DEHERGNE, *Répertoire des Jésuites de Chine*, p. 169). Non è inoltre nell’elenco dei defunti della Compagnia né in quello dei gesuiti partiti per l’Oriente con le navi del Padroado.

Padre Grimaldi, doppo che fui partito da Genova con alcune sue, mi fecce nuove istanze e, se bene non le ho rifiutate, pure havendo tardato a darli l'ultima resolutione se n'è partito; onde io sono restato indietro né senza qualche scrupolo d'havere tardato, dal che venghi privato di questa gratia³².

Pluro continuava confermando il fatto che Grimaldi si era “dimostrato [...] un poco disgustato che mi perdessi d'animo di seguitarlo per mare, massime havendoli fatto far spese per terra, et in oltre pensando che mi lascio togliere una occasione di tanto merito”. Evidentemente il gesuita aveva in un primo momento accolto positivamente l'idea di partire per la Cina; in realtà da queste parole sembra non ne avesse neppure mai fatto richiesta, e che gli fosse capitato un po' per caso, perché Grimaldi stesso si era interessato a lui e glielo aveva proposto. Una volta che tutto era stato organizzato per la partenza e Pluro si era già recato al porto di Genova, Grimaldi si era accorto con disappunto che non c'era sufficiente convincimento in lui e si era rifiutato di portarlo con sé.

Pluro confessava nella sua *indipeta* il timore che avrebbe vissuto “con continuo scrupolo” se non fosse tornato a supplicare “di bel nuovo a confermarmi il favore già concessami”. Da persona informata sui fatti, proponeva di unirsi a Pallavicino e a Massarano: sembra di capire quindi che quest'ultimo, la cui *indipeta* abbiamo analizzato poco sopra, fosse effettivamente partito per la Cina. Visto che Pluro proponeva di “servire nel viaggio [ai due], mentre non [h]anno più speranza di cong[i]ungere li altri in Portugallo”, e dati gli errori ortografici macroscopici, possiamo anche ipotizzare si trattasse di un coadiutore temporale del cui destino, purtroppo, non è dato di conoscere nulla di più.

Giovanni Andrea Gheresi scrisse otto *indipetae* nel corso di una decina d'anni (1689-1701). In occasione del passaggio di Grimaldi, in particolare, rinnovò le sue “più che mai fervorose suppliche per le tante sospirate Missioni della Cina”³³, approfittando anche del fatto che suo padre era recentemente morto e sua madre aveva deciso in seguito di ritirarsi in convento. Per il gesuita era il momento ideale per riproporre la

³² ARSI, *FG* 749, f. 465v, Milano 5 marzo 1692.

³³ ARSI, *FG* 749, f. 338, Genova 19 novembre 1690.

propria candidatura: ciò che era successo lo aveva confermato nel suo “santo desiderio di staccarmi affatto dal mondo” e con l’eredità ricevuta avrebbe inoltre potuto usare “quel pocho che mio Padre lascia in beneficio del viaggio e della missione”. Aveva inoltre saputo che Grimaldi stava cercando “alcuni giovani [...] a fine di dar principio con l’autorità Regia all’educatione della Gioventù Cinese” e si candidava per questo incarico, proponendo di insegnare ai cinesi e “nel medesimo tempo apprendere la lingua”.

Circa tre mesi dopo Gherzi scriveva di aver saputo da Grimaldi che il Generale “havea havuta la bontà di concedergli un giovine per la Santa Missione della Cina”; questi gli aveva però causato “molte difficoltà”³⁴. Che si stesse riferendo a Carlo Giuseppe Pluro? Gherzi specificava che era stato il Generale ad affidarlo a Grimaldi, e nella lettera di Pluro come abbiamo visto sembrava che non fosse stato quest’ultimo a candidarsi ma gli fosse in qualche modo stata “imposta” la partenza.

Ad ogni modo, immaginando che questo inconveniente costituisse la sua occasione per subentrargli, Gherzi offriva ancora una volta la propria candidatura. Il gesuita non solo non è presente nei cataloghi dei missionari inviati in Cina, ma non lo è neppure nei defunti della Compagnia: sappiamo però che non si arrese e continuò a chiedere la missione indiana almeno fino al 1701.

Da un punto di vista statistico, la presenza di Grimaldi in Europa tra 1686 e 1690 appare significativa. Proprio in quegli anni infatti è ravvisabile in tutta l’Assistenza italiana un elevato numero di *litterae indipetae*: se nel 1687 erano state 47, nel 1688 divennero 71, nel 1689 75, nel 1690 si ridussero a 47 ma nel 1691 furono ben 95. Si può quindi affermare che il passaggio del Procuratore contribuì a un aumento generalizzato delle richieste di missione, ma ciò accadde in modo più o meno influente a seconda della Provincia presa in esame. La *Mediolanensis* proprio nel 1689 ebbe il maggior picco di candidature in tutto il quarantennio da noi considerato (38), e intorno a quegli anni il loro numero rimase comunque elevato. Anche nella *Neapolitana* la situazione fu analoga: il 1691 fu l’anno col maggior numero di petizioni inviate, ben 45. Le richieste dalla *Romana* furono sempre piuttosto basse numericamente

³⁴ ARSI, FG 749, f. 355, Genova 3 marzo 1691.

(probabilmente anche in virtù di una vicinanza col Generale, che permetteva di confessargli dal vivo la propria vocazione missionaria), ma nel 1689 subirono un'impennata (7, mentre negli anni prima e dopo si aggirarono sulle 2-3 unità). Nella *Sicula* invece non è chiaro se questo Procuratore influì sulla redazione di *indipetae*: il loro numero infatti aumentò nel 1693 (35) ma negli anni precedenti era stato stabile attorno alla ventina di unità.

Dal 1694 al 1699 fece il suo tour europeo Miguel do Amaral, anch'egli menzionato nelle *indipetae* del periodo; il gesuita tornò inoltre in Europa nel 1722 e si fermò in Portogallo. Il siciliano Giovanni Filippo Ricci scriveva la prima delle sue (almeno) otto candidature nel 1690, accennando al “grand'obbligo”³⁵ che sentiva dentro di sé di chiedere di essere inviato prima genericamente nelle “Missioni Indiane”, e qualche riga più tardi in “quelle Missioni, o pure nell'altre della China”: evidentemente nel primo caso intendeva le Americhe. Aveva saputo (“ci vien detto”) che il Procuratore aveva “bisogno di gente”: si riferiva in questo caso a Grimaldi. Sei anni dopo però il gesuita, spostatosi dalla Sicilia a Loreto, accennava al suo successore, chiedendo in latino di essere inviato “cum Patre Michael de Amaral Chinorum Procuratori”³⁶.

Ludovico Gonzaga chiedeva nel suo lungo memoriale la destinazione orientale e informava il Generale di quanto si fosse a tal proposito concentrato sugli studi scientifici, applicandosi in particolare a Euclide e “ancor più di proposito alla Matematica in tutto il seguente anno di Fisica”³⁷. In agosto era passato per Roma, dove Gonzaga studiava, Amaral che “tornavasi alla sua missione”; lo stesso giorno aveva appreso che un suo compagno era stato destinato al Malabar. Questi due “accidenti, tanto improvvisi e tanto immediatamente succedutisi l'uno all'altro”, avevano fatto a Gonzaga una grandissima “impressione”, motivandolo ancora di più nella sua vocazione. Amaral e questo futuro (non nominato) missionario si fermarono a Roma soltanto per una mezza giornata ma Gonzaga, mentre i suoi compagni riposavano, trovò

³⁵ ARSI, *FG* 749, f. 301v, Trapani 6 gennaio 1690.

³⁶ ARSI, *FG* 750, f. 8, Loreto 21 giugno 1696.

³⁷ ARSI, *FG* 750, ff. 193, 193v, 193vv, 193vvv, Roma 9 dicembre 1704.

l'occasione per "presentarmi a quel Padre Procuratore e [...] esporgli tutte le mie intenzioni, a lui raccomandandomi ben caldamente per essere accettato fin d'allora per seco".

Nel corso del suo memoriale Gonzaga raccontava di avere in seguito tentato di contattare per iscritto l'Assistente del Portogallo e anche Amaral, che intanto lì si trovava, ma senza ottenerne risposta immediata. Mesi dopo, il Procuratore gli aveva risposto "ragguagliandomi lo stato infelice delle Missioni nella Cina, per le gran contradizioni, che ivi avevano". Amaral si scusava con lui ma, per il momento, non poteva "accettar alcuno ne suos duceret ad occisionem": Gonzaga aveva informato di ciò anche l'Assistente del Portogallo, il quale lo aveva esortato a proseguire negli studi "sperando che in questo mentre le cose s'aquietassero". Le competenze di Gonzaga, e anche l'ingegno e la pervicacia con cui tentò più strade possibili, lo condussero a raggiungere l'Impero celeste qualche anno dopo, nel mezzo degli anni cruciali della controversia dei riti.

Forse fu per via di Amaral che nel 1693 vi fu un'altra acme nelle richieste italiane: 83 nel 1693 e 79 nel 1695 (solo 33 nel 1694). Dalla Sicilia vennero inviate 35 richieste nel 1693, anche se negli anni effettivi del suo passaggio in Europa (1694-1699) le candidature rimasero abbastanza basse (sulla decina). Anche nella *Neapolitana* vi fu una crescita nel 1693 (29 unità); nel 1694 le *indipetae* furono 12, nel 1695 aumentarono a 22 per poi scendere a 7 nel 1696, 9 nel 1697, e 16 nel 1699, azzerandosi del tutto nel 1698 e nel 1700. Nella *Provincia Romana* il numero di *indipetae* non subì influenze e rimase sempre molto basso (2-3 unità). Il passaggio del Procuratore si avvertì invece fortemente nella *Mediolanensis*, dove nel 1695 vi fu un altro boom di richieste (37), calate a partire dall'anno successivo a numeri molto bassi (3-4). Anche in queste annate sembra di poter concludere che l'intervento propagandistico del Procuratore della vice-Provincia cinese influenzò la redazione di *litterae indipetae*.

Ad Amaral succedette François Noël (1702-1707): forse accennava a lui Giuseppe Paganucci, redattore di due *indipetae* fra 1700 e 1702. Nella seconda il romano ripeteva le proprie istanze per la missione cinese: il Generale gli aveva in

precedenza risposto che proseguisse nei suoi studi e, trovandosi il gesuita al terzo anno di probazione, riteneva fosse il momento ideale, tanto più che aveva “saputo ritrovarsi in Roma qualche Padre Procuratore per le missioni fuori d’Europa”³⁸. È sconosciuto il destino del gesuita, ma certamente non venne inviato in Cina e forse non morì neppure all’interno della Compagnia. Il successivo Procuratore, Diogo Vidal, tornò in Europa nel 1702 e morì nel viaggio di ritorno verso la Cina due anni dopo: come nel caso del suo predecessore, nessuno degli indipeti richiedenti la Cina fece particolari accenni al suo ruolo.

Frequentemente citato nelle *indipetae* di inizi Settecento che richiedevano la destinazione cinese fu invece Kaspar Kastner³⁹, che si spostò in Europa fra 1702 e 1707, anno in cui ripartì per la Cina. Nato a Monaco nel 1665, si imbarcò per l’Asia a trentuno anni e si spostò all’interno dell’Impero cinese finché non venne designato Procuratore da Roma: partito da Canton nel 1702, vi fece ritorno nel 1707. Nello stesso anno venne nominato presidente del Tribunale della matematica e tutore del principe; svolse inoltre l’attività di cartografo per l’imperatore. Morì nel 1709 a Pechino, a quarantaquattro anni.

Il poc’anzi ricordato Lodovico Gonzaga chiedeva al Generale “la sua benedizione per la Cina” anche se ammetteva che, “secondo a quel che sento veramente”⁴⁰, si sentiva destinato più al Giappone, “come mio primo e gran desiderio, quando Iddio ne aprisse l’ingresso al Santo Evangelio”. Gonzaga concludeva supplicando il Generale di non lasciarsi sfuggire l’“opportunità sì favorevole del Padre Castner e di tanti Compagni” che stavano partendo da Roma per l’Estremo Oriente in quei giorni.

Circa due settimane dopo un altro gesuita della Provincia Romana, Agostino Cappelli, scriveva di avere inteso che Kastner stava per partire di lì a breve, e per questa ragione si faceva “ardito di supplicare la Bontà di Vostra Reverenza a volermi destinare suo

³⁸ ARSI, *FG* 750, f. 108, Sezze 27 febbraio 1702.

³⁹ Per una breve nota biografica si veda DEHERGNE, *Répertoire des Jésuites de Chine*, p. 157.

⁴⁰ ARSI, *FG* 750, ff. 193, 193v, 193vv, 193vvv, Roma 9 dicembre 1704.

compagno nel viaggio”. Proponeva due opzioni: o dirigersi alle missioni cinesi con lui, oppure “ad altre dell’Indie”⁴¹.

Nell’aprile dell’anno dopo, sempre lo stesso Cappelli iterava la sua candidatura per due ragioni: da una parte “perché [...] non vorrei mancare al debito d’un’obediencia del tutto indifferente”, dall’altra perché gli sembrava “che ogni giorno sia più lungo per il gran desiderio che ho di ricevere la felice nuova d’essere anch’Io destinato al fortunato viaggio per L’Indie”⁴². L’ansia di Cappelli era dettata dal sospetto (certezza, per lui) che il Provinciale stesse facendo di tutto per ostacolare la sua partenza. Egli implorava il Generale di dargli la “Consolazione desideratissima di destinarmi per il Tunchino [attuale Vietnam], Compagno del Padre Castner da Lisbona all’Indie, e del Padre Gonzaga da Roma in Portogallo”.

Gli anni fra 1702 e 1707 non si contraddistinsero all’interno della *Assistentia Italiae* per una accresciuta produzione di *litterae indipetae*: esse oscillarono tra la ventina e la quarantina in totale. Il numero di quelle siciliane si mantenne invariato (14-18 lettere l’anno). A Napoli si verificò un climax di richieste da 4 (1702) a 6 (1703) a 10 (1704) a 14 (1705), per poi rimanere costante (13 nel 1706) e crollare a 1 e quindi nessuna fino al 1714. Nella *Provincia Romana* le richieste rimasero sempre costanti (2-3 annue) ma nel 1704 arrivarono eccezionalmente a 11. Nel Milanese invece le *indipetae* raggiunsero poche unità in quegli anni, con un picco massimo di 7 nel 1706. Sembra che Kastner abbia avuto un certo effetto sulle vocazioni dei gesuiti italiani, ma i suoi anni furono contraddistinti da problemi tali nella missione cinese (e che neppure si sapeva se si sarebbero risolti con la totale cacciata dei gesuiti dall’Impero) che anche gli indipeti erano consci di quanto un loro invio in Estremo Oriente fosse piuttosto difficile a realizzarsi.

Al di là di questi Procuratori più celebri e legati alla missione in Cina, gli indipeti nelle loro lettere si mostravano spesso aggiornati sulla situazione corrente:

⁴¹ ARSI, *FG* 750, f. 194, Roma 21 dicembre 1704.

⁴² ARSI, *FG* 750, ff. 201, 201v, Roma 6 aprile 1705.

come anche Maldavsky⁴³ nota, in seguito al passaggio di un Procuratore i gesuiti di un collegio iniziavano a chiedere destinazioni che fino a prima non erano state particolarmente popolari. È esemplare a tal proposito il caso delle Filippine: questo angolo iberico sembrava agli occhi di alcuni indipeti un ideale punto di sosta per passare in Giappone o Cina, piuttosto che attraente di per sé.

Talora i Procuratori delle Filippine riaccendevano un desiderio sopito o messo a riposo da anni: il milanese Lorenzo Nesina scriveva la sua terza *indipeta* nel 1728, dopo avere con gioia

inteso dal Padre Bobadilla Procuratore delle Filippine che non pure due, ma quattro ancora di questa Provincia di Milano seco volentieri condurrebbe alle Filippine, quando Vostra Paternità glieli voglia concedere⁴⁴.

Lo stesso giorno, e sempre da Milano, scriveva anche Graz(z)iadio Rodella chiedendo di essere inviato proprio alle Filippine, giacché il loro Procuratore, di ritorno da Roma a Milano, gli aveva detto che lo avrebbe volentieri portato con sé “essendo per altro forte e robusto, sicché potrei reggere alle fatiche quando Vostra Paternità me ne desse la sua santa benedizione”. Dopo avergli chiesto il suo nome, lo aveva “segnato in carta, con intenzione di pregar ancor lui Vostra Paternità con una sua lettera a concedermi di andar seco alle Filippine”⁴⁵. Da questa *indipeta* emerge il particolare che il Procuratore aveva con sé una sorta di lista, su cui annotava le persone che gli sembravano candidati idonei da portare con sé; perorava poi col Generale la loro causa personalmente e invitava gli aspiranti a fare altrettanto.

Queste due candidature dal Milanese vennero seguite, a distanza di un mese circa, da un documento molto importante redatto dello stesso Giuseppe Bobadilla, conservato nel

⁴³ “El paso de un procurador provocaba en general la redacción de cartas *indipetae*, destacándose entonces destinos poco conocidos, como las Filipinas, que gozaban en Italia de menos propaganda que China o Japón”, in MALDAVSKY, Aliocha, “Pedir las Indias. Las cartas ‘indipetae’ de lo jesuitas europeos, siglos XVI-XVII, ensayo historiográfico”, in *Relaciones* Vol. XXXIII, N. 132 (2012), p. 160.

⁴⁴ ARSI, *FG* 751, ff. 349, 349v, Milano 28 aprile 1728. In realtà sembra che non le raggiunse mai.

⁴⁵ ARSI, *FG* 751, ff. 350, 350v, Milano 28 aprile 1728.

*Fondo Gesuitico*⁴⁶: in esso il Procuratore raccomandava al Generale “un Giovine pretendente delle Indie” del quale gli avevano parlato in termini lusinghieri un Padre della Provincia milanese e un Rettore di Verona, informandolo “in ordine agli studii, talenti e lietà”. Anche il “Complesso” (ossia la *complexio*, il temperamento) del giovane era ritenuto buono e, benché fosse ancora secolare, sarebbe stato possibile esaminarlo “subito o tra un Mese [...] ad Gradum more nostris Societatis”. Tutte queste caratteristiche contribuivano a renderlo “più aproposito, che un Filosofo nostro”: evidentemente questo candidato, del quale non viene menzionato il nome, non si era mostrato degno della selezione. Bobadilla invitava quindi a disporre del “Giovine” secondo quanto il Generale avesse ritenuto più opportuno.

Bobadilla continuava poi a

supplicare [...] per li seguenti, cioè: Maestro Pietro Nascimbeni, Maestro Guglielmo David, Frattel Ignazio Felice Calcamiglia, Fratel Luigi Rezonico e Fratel Giuseppe Argenti. Il Maestro Nascimbeni da Piacenza ed i Fratelli Calcamiglia ed Argenti da Roma mi hanno scritto un'altra volta, e supplicano con tutta efficacia.

Da queste parole apprendiamo che alcuni gesuiti non indirizzavano la propria candidatura al Generale ma direttamente al Procuratore, probabilmente dopo il suo passaggio in una struttura gesuita. Sarà anche per questo che nel *Fondo Gesuitico* non sono presenti *indipetae* di Nascimbeni, Calcamiglia e Argenti (e peraltro i tre non si trovano neppure tra i defunti della Compagnia). Fra i nomi citati da Bobadilla in questa lista non figuravano i due indipeti milanesi Rodella e Mario, ai quali pareva avesse dato concrete speranze di partire con lui.

Di uno dei gesuiti citati da Bobadilla, Luigi Rezzonico, è conservata una lettera dello stesso periodo, in cui la meta richiesta erano proprio le Filippine, “essendo passati i Padri procuratori” ed avendone parlato lui spesso con lo stesso “Bobadiglia”⁴⁷. Di Rezzonico esiste anche una candidatura di un anno successiva a questo passaggio in cui, pur riconoscendo di avere chiesto le Filippine “perché credevo che ad esse fosse più

⁴⁶ ARSI, *FG* 751, ff. 357, 357v, Genova 28 maggio 1728. Il Procuratore concludeva la lettera informando il Padre generale che aveva dovuto ritardare la partenza del 26 dello stesso mese (“non fu giudicata buona la imbarcazione”) e che avrebbe lasciato Barcellona il 2 giugno.

⁴⁷ ARSI, *FG* 751, ff. 353, 353v, Milano 5 maggio 1728.

facile l'accesso", si proclamava "indifferente ad andare in qualunque luogo dell'Indie"⁴⁸. Purtroppo anche di lui non si sa se partì né se rimase nella Compagnia fino alla morte.

Il Guglielmo David citato da Bobadilla non era nuovo alle richieste, dal momento che ne aveva vergate almeno 10: dapprima da Nizza chiedeva generiche Indie nel 1724⁴⁹, due volte nel 1725⁵⁰ e una nel 1726⁵¹. Nello stesso anno ripeteva la domanda proponendo però di essere mandato in quelle Indie per le quali si stavano cercando missionari, anche se non citava quali fossero⁵². Dopo un'apparente pausa nel 1727, nel 1728 tornava alla carica puntando genericamente alle missioni indiane prima⁵³ e quindi, da Alessandria, redigeva un'altra *indipeta*⁵⁴ nel periodo del passaggio di Bobadilla, chiedendo le Filippine verso le quali il Procuratore stava per partire e sottolineando che questi, passando da Alessandria, gli aveva promesso la sua raccomandazione – cosa che fece come la lettera che abbiamo analizzato più sopra dimostra. Qualche tempo dopo David iterò la richiesta senza nominare Bobadilla⁵⁵ e, l'anno successivo (1729), chiese ancora le Filippine, sapendo che vi stavano destinando così tanti missionari⁵⁶.

Sembra che a maggio del 1729 sia stato destinato alle Indie Occidentali, perché scrisse una lettera di ringraziamento al Generale per avere ricevuto la patente per il Messico⁵⁷. Se la raccomandazione di Bobadilla non gli servì per raggiungere le Filippine, in ogni caso l'averne un Procuratore che si era preso a cuore la sua causa portò a qualche risultato.

⁴⁸ ARSI, *FG* 751, ff. 384, 384v, Novara 15 maggio 1729.

⁴⁹ ARSI, *FG* 751, ff. 274, 274v, Nizza 15 maggio 1724.

⁵⁰ ARSI, *FG* 751, ff. 286, 286v, Nizza 15 febbraio 1725 e ff. 296, 296v, Nizza 21 giugno 1725.

⁵¹ ARSI, *FG* 751, ff. 304, 304v, Nizza 17 gennaio 1726.

⁵² ARSI, *FG* 751, ff. 315, 315v, Nizza 25 luglio 1726.

⁵³ ARSI, *FG* 751, ff. 347, 347v, Alessandria 17 aprile 1728.

⁵⁴ ARSI, *FG* 751, ff. 358, 358v, Alessandria 3 giugno 1728.

⁵⁵ ARSI, *FG* 751, ff. 360, 360v, Alessandria 26 agosto 1728.

⁵⁶ ARSI, *FG* 751, ff. 370, 370v, Torino 16 febbraio 1729.

⁵⁷ ARSI, *FG* 751, ff. 383, 383v, Torino 11 maggio 1729. Il suo nome comunque non figura nei cataloghi dei defunti quindi non è sicuro che morì da gesuita.

Negli anni 1728 e 1729 le *indipetae* nell'Assistenza d'Italia non furono particolarmente numerose, raggiungendo la trentina in totale. Si può notare un certo aumento nella *Mediolanensis*, dove le richieste si risollevarono dagli anni precedenti, nei quali erano poche unità (da 3 a 8) e arrivarono a 14 nel 1728 e 17 nel 1729. Nella *Sicula*, fra 1728 e 1729 le richieste crebbero a 13-14 unità, mentre negli anni precedenti si aggiravano intorno alle 5-6. Dalla *Romana* non pervennero praticamente *indipetae* per il periodo: 2 nel 1729 e nessuna nel 1728 e nel 1730. Nella *Neapolitana* furono vergate due candidature nel 1728 e poi nulla più.

Spostandoci brevemente alle Indie occidentali, sono conservate nel *Fondo Gesuitico* sei *indipetae* di Stefano Serio, datate dal 1698 al 1706. Nel 1704 il siciliano chiedeva generiche "Missioni Indiane"⁵⁸ ma qualche mese dopo rinnovava la candidatura in occasione del passaggio dei Procuratori, indicando una meta più precisa: "si sono accesi i miei desiderii, e concepite più vicine le speranze, dall'haver udito trovarsi in Roma il Padre Procuratore dell'Isole Filippine, il quale desía non meno predicatori che fratelli per quelle missioni"⁵⁹. Non essendo riuscito nell'intento, due anni dopo chiedeva di essere inviato in Cile, dove sapeva che Domenico Marino, responsabile della *Provincia Chilensis* fra 1715 e 1717⁶⁰, aveva bisogno di nuovi missionari⁶¹. Le sue preferenze venivano di volta in volta modellate sulla base della meta disponibile al momento, mostrando una certa adattabilità da un lato e dall'altro una prontezza che sembra però non l'abbia condotto in nessuna missione oltreoceano, e forse non l'abbia neppure fatto morire in seno alla Compagnia.

Sempre a Marino accennava Francesco della Pegna, che a soli diciotto anni di età sapeva che avrebbe dovuto puntare la sua candidatura su una caratteristica che lo facesse particolarmente risaltare rispetto a gesuiti di maggiore esperienza. "Possedendo

⁵⁸ ARSI, *FG* 750, f. 160, Palermo 22 febbraio 1704.

⁵⁹ ARSI, *FG* 750, f. 172, Palermo 15 luglio 1704.

⁶⁰ Il Cile era stato costituito Vice-Provincia del Paraguay dal 1624, e dal 1684 era diventata Provincia (cfr. *Synopsis Historiae Societatis Iesu*, Lovanii 1950, p. 665).

⁶¹ ARSI, *FG* 750, f. 232, Palermo 22 marzo 1706.

la lingua spagnuola”⁶² sperava quindi di potersi unire al Procuratore nel ritorno alle Americhe. In realtà sembra che questa caratteristica non fu sufficiente e Pegna rimase in Sicilia, dove morì a soli 23 anni⁶³; forse anche la salute malferma contribuì a non conquistargli la licenza per le Indie.

Paolo Perremuto chiese nella sua unica *indipeta*⁶⁴ la destinazione cilena proprio perché Marino era di passaggio per Palermo; egli morì però in Sicilia molti anni dopo⁶⁵. Sempre rinfocolato dal passaggio di “Domingo Marino”, domandava in spagnolo dalla Sicilia la missione indiana Joseph/Giuseppe de Cassio⁶⁶ (quattro richieste tra 1705 e 1710), del quale si perdono le tracce in seguito. Dalla *Provincia Neapolitana* Antonio de Napoli dichiarava al Generale di avere preso accordi orali con il Procuratore del Cile, “Ignatio Aleman”: questi gli aveva promesso che, qualora Roma ne avesse approvato la richiesta, lo avrebbe favorito nella partenza⁶⁷. Con questo nome Napoli si riferiva con tutta probabilità ad Antonio Aleman, che fu Provinciale del Cile fra 1684 e 1689⁶⁸. Il gesuita scrisse tre *indipetae* tra 1697 e 1706 e poi di lui non si seppe più nulla.

Durante i tour di promozione dei Procuratori erano molti i gesuiti che redigevano una richiesta *una tantum*, spesso corta e poco dettagliata, che non veniva mai più iterata ed era probabilmente basata sull’entusiasmo del momento, su un ufficioso obbligo interiore di candidarsi, sul desiderio di non essere da meno dei propri compagni che avevano già espresso un simile intendimento. I picchi di provenienza delle *indipetae* ce lo confermano: le epistole si muovevano geograficamente sulla stessa traiettoria del viaggio del Procuratore⁶⁹.

⁶² ARSI, *FG* 750, f. 214, Palermo 23 giugno 1705.

⁶³ De la Pegna Franciscus, noto anche come La Pegna Moyses et Peña, morì a Palermo il 6 luglio 1712 (FEJÉR, *Defuncti secundi saeculi*, p. 19).

⁶⁴ ARSI, *FG* 750, f. 217, Palermo 19 luglio 1705.

⁶⁵ Perremuto morì a Caltagirone il 2 gennaio 1734 (FEJÉR, *Defuncti secundi saeculi*, p. 110).

⁶⁶ ARSI, *FG* 750, f. 234, Palermo 6 aprile 1706.

⁶⁷ ARSI, *FG* 750, f. 239, Napoli 10 maggio 1706.

⁶⁸ *Synopsis Historiae*, p. 664.

⁶⁹ Cfr. grafici in Appendice.

Nel caso delle mete, pur nella generale indifferenza manifestata da molti candidati (che nel nome della dovuta sommissione preferivano non pronunciarsi), si nota molto evidentemente un'influenza esercitata dalla destinazione della spedizione che era in preparazione. Ne conseguivano frequenti e repentini cambi di vocazione da parte di chi per anni aveva chiesto una meta come se fosse l'unica che davvero avesse importanza per lui. Al passaggio di un Procuratore in cerca di gesuiti da portare con sé dall'altra parte del mondo rispetto alla meta desiderata, gli indipeti sembravano non andare troppo per il sottile e, improvvisamente, ricollocavano la propria vocazione e si dichiaravano pronti a portarvisi con lo stesso entusiasmo, se non maggiore. Era infatti preferito dalla maggior parte degli aspiranti missionari, che spesso erano in sospenso da anni o decenni, avere davanti a sé una destinazione sicura e soprattutto immediata, piuttosto che un'attesa logorante dall'incerto epilogo.

Dalle *indipetae* del periodo emerge anche il ruolo molto consistente che i Procuratori esercitavano nella prassi di selezione missionaria. Essi potevano interagire coi candidati, verificarne la vocazione, testarne le capacità, stringere con loro rapporti epistolari e fare loro promesse di invio che i Generali avrebbero tenuto in considerazione. Grazie alla lista di Bobadilla finita in mezzo alle *indipetae* si è dimostrato che i Procuratori prendevano appunti dei nomi dei candidati, del loro carattere, dei pregi che li avrebbero resi missionari perfetti (conoscere le lingue, essere forti e sani, sopportare bene i lunghi viaggi per mare). In questa pre-selezione i Procuratori si confrontavano con i superiori locali, coi quali stringevano degli accordi preliminari su quale candidato fosse opportuno considerare o ignorare, e dai quali ricevevano raccomandazioni e delucidazioni sulle potenziali nuove leve.

Dalle lettere degli indipeti emerge una raccomandazione che i Procuratori facevano loro in tutte le occasioni: quella di ottenere anzitutto l'approvazione del Generale, altrimenti non sarebbe stato possibile farli partire per le Indie.

Da queste testimonianze incentrate sui Procuratori possiamo concludere che almeno una quota di missionari fosse scelta direttamente da loro, e poi avallata dal Generale che, salvo rare eccezioni, non aveva motivo per opporsi all'invio di un candidato che non

conosceva di persona e con cui spesso non era neppure mai entrato in contatto epistolare.

Dalle menzioni nelle *indipetae* alle decisioni dei Procuratori capiamo anche che i cambiamenti dell'ultimo minuto erano all'ordine del giorno: le defezioni degli incerti, le riconsiderazioni di persone che si erano ritenute idonee ma in seguito tali non si erano rivelate, le navi che non potevano prendere il largo al momento previsto. È verosimile ritenere che, anche per prepararsi a questi inconvenienti, i Procuratori fossero inclini a fare promesse e rassicurazioni a un numero di gesuiti maggiore di quello che avrebbero portato con sé, in modo tale da avere dei nomi di scorta a cui rivolgersi per risolvere senza indugio eventuali mancanze, anche all'ultimo momento. Su questo punto, come si è visto, praticamente tutti⁷⁰ gli indipeti si dichiaravano prontissimi a partire dall'oggi al domani, nel cuore della notte, in mezzo alla pioggia battente, a piedi nudi, senza avere con sé alcun bagaglio. Alcuni indipeti vedevano negli eventuali contrattempi alle partenze (tempeste e altri accidenti che costringevano a ritardare la partenza della nave dei missionari) un'occasione pianificata dalla grazia divina per dare loro più tempo e agevolarli nella realizzazione dei propri desideri.

Benché sia probabile che nella vita di alcuni indipeti i Procuratori non abbiano svolto un ruolo fondamentale, molti aspiranti missionari videro le proprie sorti influenzate e completamente mutate da queste importanti figure che venivano da molto lontano, e molto lontano sarebbero tornate portando alcuni di loro con sé.

4.2. La famiglia spirituale

Uno dei punti forti del messaggio ignaziano, nota Strasser, era il modello di vita che la Compagnia di Gesù proponeva a chi entrasse a farne parte: una “homosocial intimacy, an attentive and sustained response to the deepest concerns of the soul that

⁷⁰ Facevano eccezione alcuni indipeti (una minoranza, quantomeno nel nostro periodo), che nelle loro lettere chiedevano venisse loro concesso del tempo (a volte anche alcuni mesi) per poter concludere qualche questione familiare o andare a salutare genitori e fratelli.

was difficult to come by in other social and institutional arenas”⁷¹. Mentre cioè nella vita sociale di ogni giorno l’uomo cattolico d’età moderna si trovava a fronteggiare competitività e solitudine, all’interno della Compagnia era possibile coltivare relazioni che tendessero a un bene comune e che unissero tutti i confratelli sotto l’egida di un affettuoso padre che bonariamente li vegliava.

Naturalmente, non tutti i rapporti all’interno della Compagnia di Gesù erano così idilliaci come potrebbe sembrare e lo si mostrerà con qualche esempio tratto proprio dalle *indipetae* italiane di Sei e Settecento. Come contraltare di queste fauste promesse di benessere e armonia, inoltre, vi era la noia e la fatica che spesso contraddistinguevano la vita quotidiana: lo storico della Compagnia John W. O’Malley, nel corso di alcune ricerche presso l’Archivio della Compagnia, chiese a un gesuita come fosse possibile che centinaia di indipeti chiedessero di essere inviati in missione in posti pericolosi, apparentemente incuranti delle sofferenze e dei rischi a cui sarebbero andati incontro nel caso di un effettivo invio. Gli venne risposto che, “after spending years teaching Latin grammar to boys, martyrdom might not look so bad”⁷².

Come vivevano i gesuiti la propria quotidianità, come si trovavano nella propria Provincia e che legame c’era fra la loro condizione e il fatto che chiedessero di mutarla così radicalmente? Suscita in effetti un certo sospetto leggere le candidature di molti indipeti che si mostravano solerti a sottolineare al Generale quanto bene si trovassero nel proprio collegio o nella propria Provincia. Giovanni Chiavacci, nella sua sola candidatura del 1722, ammetteva di nutrire sì un “desiderio ardentissimo” di Indie, ma ci teneva a specificare che questo non era motivato da “qualche avversione ch’havessi a questa Provincia, o a qualche soggetto di essa, né meno per esser troppo aggravato d’officii faticosi”⁷³: *excusatio non petita accusatio manifesta*? Il napoletano non vergò più alcuna richiesta, né il suo nome è presente nei repertori dei missionari indiani: ciò

⁷¹ STRASSER, Ulrike, “The First Form and Grace’: Ignatius of Loyola and the Reformation of Masculinity”, in HENDRIX, Scott H. and KARANT-NUNN, Susan C. (eds), *Masculinity in the Reformation Era*, Kirksville 2008, p. 48.

⁷² GRENDLER, Paul F., “The Culture of the Jesuit Teacher 1548–1773”, in *Journal of Jesuit Studies* Vol. 3 (2016), p. 17.

⁷³ ARSI, FG 751, ff. 154, 154v, Napoli 7 febbraio 1722.

sembrerebbe avvalorare la tesi di una certa superficialità nella vocazione, e forse anche nell'affermare quanto la sua vita quotidiana lo appagasse pienamente.

Antonino Arezzo raccontava al Generale, in una delle sue quattro istanze per le Indie (tra 1702 e 1705), che stava “facendo l'operario nel Mazarino”, ma ammetteva subito dopo: “oh, quanto volentieri la cambierei colla coltura de' Barbari”. Era conscio che ciò era segnale di un sentimento non proprio ortodosso: “riconosco in ciò il mio poco talento e i miei demeriti”⁷⁴. Lo stesso anno comunque il gesuita si spense nella *Provincia Sicula*⁷⁵.

Sempre da lì, Stanislao Grassi scriveva che il Provinciale si era “lasciato uscir di bocca” che il Generale era alla ricerca di “cinque Giovani per le Indie”⁷⁶ e subito presentava la sua prima e unica candidatura. In questo caso, come in molti altri, si ha l'impressione che l'istanza per la Indie scaturisse, più che da una vocazione alla missione, da un'improvvisa e inattesa speranza di poter cambiare radicalmente la propria vita, colta come un'occasione di fresca novità da parte di alcuni.

Giovanni Tommaso Mosca inviò a Roma ben 17 *indipetae* tra 1716 e 1726, tutte da Napoli. Mosca desiderava ottenere la missione al più presto, ma era conscio che avrebbe dovuto prima impegnarsi a finire gli studi; si riprometteva quindi di “vivere da Apostolo, e di far quel profitto nelle scienze, che deve esser unito collo Spirito apostolico”⁷⁷. In particolare pregava Dio affinché gli desse “oltre [...] la salute perfettissima dell'anima, ancora quella del corpo, di cui ne ho estremo bisogno”. La sua permanenza a Napoli infatti non era ottimale in tal senso per via del “clima, [...] per quanto si è potuto scorgere a me non poco contrario”, che lo metteva “in istato di non potere studiare né applicarmi a veruno esercizio mentale”.

La sua *historia indipetarum* continuò nel corso di un decennio, durante il quale circa due volte all'anno presentò la propria istanza a Roma finché, finalmente, nel 1726 sembra gli fosse stata concessa la missione del Paraguay. A questo punto, però,

⁷⁴ ARSI, *FG* 750, f. 200, Mazarino 30 marzo 1705.

⁷⁵ FEJÉR, *Defuncti secundi saeculi*, p. 51.

⁷⁶ ARSI, *FG* 750, f. 203, Molfetta 25 aprile 1705. Anche il suo nome non è presente fra i defunti della Compagnia né nei maggiori repertori dei missionari oltremare.

⁷⁷ ARSI, *FG* 750, f. 349, Napoli 27 giugno 1716.

paradossalmente la salute di Mosca ritornò in gioco, questa volta per impedirgli la partenza. Nell'ultima delle sue epistole⁷⁸ infatti Mosca ringraziava per il favore ottenuto ma al contempo lo declinava perché raccontava di trovarsi in condizioni tali che la sua sopravvivenza non sarebbe stata garantita durante il viaggio oltreoceano.

Difficile dire se la sua previsione fosse veridica o se piuttosto Mosca, una volta trovatosi con la licenza per le Indie in mano, si fosse spaventato e avesse accampato la scusa più plausibile per evitare ciò che stava richiedendo per ben dieci anni. Del gesuita, ad ogni modo, non vi è più traccia, né nel repertorio di Storni dei gesuiti inviati nel Paraguay (dove quindi non giunse mai) né nel registro dei defunti di Fejér.

Si è notato come spesso le famiglie di origine degli indipeti esprimessero la loro contrarietà all'ingresso nella Compagnia e soprattutto alla candidatura per la missione⁷⁹. Quest'ultima istanza, allo stesso modo, spesso non era appoggiata dai superiori dei gesuiti, perché ne avrebbe decretato l'allontanamento definitivo dalla Provincia e di conseguenza anche l'impossibilità di mettere a frutto tutte le loro buone qualità e gli insegnamenti impartiti loro.

Relativamente alla problematica dell'opposizione dei superiori, Guerra individua il caso di un gesuita che dei superiori si proclamava addirittura "sospetto, perché, come veggo e conosco, mi amano di un certo amore che forse potrebbe ciò impedirmi"⁸⁰. Prima ancora che questa *indipeta* giungesse a Roma, in effetti, essa venne annotata dal superiore napoletano con parole lapidarie parole che praticamente gli precludevano l'invio in missione⁸¹.

⁷⁸ ARSI, *FG* 751, ff. 313, 313v, Napoli 29 maggio 1726.

⁷⁹ Cfr. cap. 2.4..

⁸⁰ Lettera di Nicolò Mastrilli (ARS, *FG* 733, f. 11/1, Napoli 23 giugno 1590) cit. in GUERRA, Alessandro, "Per un'archeologia della strategia missionaria dei Gesuiti: le *indipetae* e il sacrificio nella 'vigna del Signore'", in *Archivio italiano per la storia della pietà* Vol. 13 (2000), p. 152. Mastrilli aveva esplicitamente spiegato al Generale di essere motivato ad andarsene perché non si sentiva compreso da nessuno nella sua terra di origine.

⁸¹ "di forze fiacche et ha molto bisogno d'aiuto", *ibid.* Era vero quindi che i superiori non volevano far partire Mastrilli: perché era particolarmente utile avere un abile "pittore" (questa era la sua qualifica) in zona, perché Mastrilli era davvero malaticcio, perché si era creata una frizione fra lui e il superiore, o al contrario perché i suoi superiori lo amavano troppo per lasciarlo andare?

Anche gli indipeti sardi studiati da Turtas non tacevano sugli ostacoli che avrebbero affrontato prima di un'eventuale partenza⁸²; in particolare un gesuita di Alghero nel 1608 aveva rivelato al Generale che

la scusa a cui ricorrevano di solito i superiori per impedire agli aspiranti missionari di partire era che, essendo la provincia povera ed avendo essa speso molto per la loro formazione, era giusto che recuperasse quelle spese impiegandoli nei ministeri da svolgere nella provincia⁸³.

Il problema accennato da questo indipeta non era campato in aria e si ripresentò con forza nei decenni seguenti, durante i quali i suoi compagni di vocazione si lamentarono ripetutamente dei Provinciali o di determinati superiori, che non solo non fungevano da intermediari con Roma ma per quanto possibile proprio si opponevano⁸⁴.

Anche gli aspiranti alle Indie portoghesi studiati da Castelnau mettevano in pratica specifiche strategie per scavalcare i propri superiori qualora contrari a una missione

⁸² Alcuni membri della *Provincia Sardiniae* (che all'epoca apparteneva all'Assistenza spagnola e non a quella italiana), temevano l'opposizione dei genitori alla missione indiana ma la percentuale era piuttosto bassa: la maggior parte in realtà prevedeva che un'eventuale opposizione sarebbe giunta proprio dai superiori locali (TURTAS, Raimondo, "Gesuiti sardi in terra di missione tra Sei e Settecento", in *Bollettino di studi sardi* Vol. 2 (2009), pp. 49-82).

⁸³ ARSI, FG 759, f. 52r, Cagliari 31 gennaio 1608, tradotta in italiano e citata da TURTAS, *ibid.*, p. 71.

⁸⁴ Gli indipeti sardi applicavano due strategie per convincere il Generale: anzitutto ricordargli che era sua sola prerogativa la scelta dei missionari, senza che i superiori locali avessero alcun diritto di intromettersi. In secondo luogo essi sottolineavano come la partenza di gesuiti dall'isola fosse in verità non solo non dannosa, ma più che benefica a causa del sovraffollamento di religiosi che vi rendeva la vita impossibile. Turtas ha evidenziato come questo accenno alla sovrappopolazione sarda di gesuiti fosse effettivamente fondato sui problemi economici che funestavano le sette case della Provincia: solo le frequenti carestie ed epidemie (la più grave delle quali fu la peste che si diffuse in Sardegna nel 1652 e a Cagliari nel 1656) davano un aiuto a equilibrare periodicamente la situazione. Quando però la crescita dei gesuiti divenne costante, a fronte di uno stato di indigenza dei collegi della Provincia, inviare missionari nelle Indie significava per i superiori potersi liberare di un grande peso. Turtas stima che, proprio per questo motivo, mentre per accettare cinquantasei missionari sotto la corona spagnola (1615-1718) dovettero trascorrere centotré anni, per mandarne lo stesso numero dopo la conquista sabauda dell'isola (1726-1763) ce ne vollero solo trentasette.

oltremare (che nel loro caso era un orizzonte piuttosto probabile), la più comune delle quali era rivolgersi direttamente al Generale, talora anche con una certa veemenza⁸⁵.

Nel caso italiano di Sei e Settecento, sembra si possa riconoscere alla *Provincia Sicula* il primato assoluto di opposizioni da parte dei superiori locali alla missione: stando naturalmente a quanto affermano gli stessi indipeti. In generale, era dalla Sicilia che giungevano le candidature più appassionate e iterate: nel corso dei generalati di Gonzalez de Santalla e Tamburini (1687-1730), è indubbio che sia stata quasi sempre la *Provincia Sicula* a fornire il maggior numero di *indipetae*⁸⁶. Dalle nostre stime emerge che si conservano 1565 candidature per le Indie tra 1687 e 1730 all'interno del *Fondo Gesuitico*: ne giunsero 579 dalla *Sicula*, 408 dalla *Neapolitana*, 375 dalla *Mediolanensis* e 168 dalla *Romana*⁸⁷. All'interno delle quattro Province, quindi, nel corso del trentennio considerato il 38% era di provenienza sicula, il 27% napoletana, il 25% milanese e l'11% romano. La Sicilia mantenne il numero maggiore di petizioni inviate a Roma per quasi tutti gli anni esaminati. È vero che queste statistiche potrebbero essere influenzate da fattori archivistici o dal mero caso, ma le cifre mostrano una certa continuità e sono significative.

Strettamente legato a questa sovrabbondanza di vocazioni siciliane alla missione è il fatto che i superiori locali spesso non ne sembrassero entusiasti. Le motivazioni potevano annoverare: la mancanza di fiducia nelle capacità degli aspiranti missionari, la

⁸⁵ Uno degli indipeti di fine Cinquecento esaminati dalla storica, Salvador de Sottomaïor, professore a Coimbra, era stato destinato alle Indie nel 1592: la sua licenza era stata messa in discussione dal Provinciale, che lo riteneva troppo vanitoso, di poco giudizio e di scarsa umiltà. Il gesuita non si arrese e scrisse quattro infuocate *indipetae* al Generale, ribadendo il suo diritto a partire e chiedendo gli venisse inviata non una "licenza" ma una "patente", per riuscire a passare oltre l'autorità locale che si frapponneva alla realizzazione del suo desiderio. Stupisce il tono aggressivo adottato da Sottomaïor, il quale minacciava che se non fosse partito per le Indie sarebbe morto entro un anno per il dolore e le febbri causategli da tutte queste difficoltà. Secondo Castelnau l'opposizione dei superiori locali a questa partenza poteva essere legata alle caratteristiche personali del gesuita in questione, ritenuto non adatto alla vita da missionario oltreoceano. D'altro canto è anche verosimile che il collegio di Coimbra non volesse privarsi di un latinista così valido (in Portogallo c'era una costante carenza di insegnanti qualificati, dovuta proprio al fatto che buona parte dei gesuiti era destinato alla missione in altre località dell'impero). I superiori locali molto spesso assistevano impotenti alle partenze dei più brillanti studiosi, e potevano tenere per sé soltanto elementi mediocri: la missione come unica priorità della Compagnia, in Portogallo, svantaggiava notevolmente le scuole locali (DE CASTELNAU L'ESTOILE, "Élection et vocation", pp. 41-42).

⁸⁶ Cfr. grafici in Appendice.

⁸⁷ Per le *indipetae* di provenienza veneta, cfr. nota 35 dell'Introduzione. Si consideri inoltre che non tutte le *indipetae* riportano una data topica e in alcuni casi non è quindi stato possibile ascriverle ad alcuna Provincia.

convinzione che non vi fosse personale sufficiente sull'isola, o molto umanamente l'eccesso di affetto (proprio come nel caso dei genitori). Stabilire se in Sicilia vi fosse una reale carenza di gesuiti (o il contrario) necessiterebbe di una ricerca approfondita e su molteplici fronti e non è compito che possa essere svolto nella presente ricerca. È certo però che, se da un lato abbiamo i superiori che (attraverso le parole degli indipeti) ci confermano che in Sicilia non c'era un numero sufficiente di gesuiti per le esigenze della Compagnia di Gesù, dall'altra abbiamo gli stessi autori delle candidature che invece ci riferiscono che all'opposto c'era un numero *eccessivo* di gesuiti sull'isola, e che era necessario liberarsi di alcuni di loro per una più efficiente amministrazione della Provincia.

Analizziamo ora alcune delle candidature siciliane dell'epoca che accennano a contrasti sorti fra indipeti e superiori. Ignazio Maria de Franciscis, prima ancora che un suo eventuale invio nelle Indie fosse stato stabilito, scriveva una lettera al Generale che sembrava avere lo scopo di prevenzione nei confronti di rimostranze che qualche superiore avrebbe fatto. Il ventiquattrenne siciliano, da dieci anni nella Compagnia, vergava la sua terza istanza dopo aver ricevuto da Roma "motivo di sperare"⁸⁸. Oltre a questa fiduciosa promessa, aveva ottenuto anche il beneplacito alla partenza del Provinciale Valseca, il quale "prevenuto da me, perché non facesse ostacolo quando Vostra Paternità giudicasse di consolarmi, uditi prima ed esaminati i motivi [...] l'anno scorso" gli aveva consigliato di reiterare le sue suppliche.

L'epistola di de Franciscis è significativa perché contiene una sorta di invettiva contro l'ottusità dei superiori siciliani (non il Provinciale in questo caso, ma i superiori locali), che non si accorgevano di quanto i loro gesuiti avrebbero potuto essere più utili altrove, impedendo che partisero missionari. L'indipeta scriveva:

in Sicilia v'è ottima Gioventù, ed in numero ed in abilità che i Padri solleciti di questa Provincia o non sanno o non pensano l'enorme necessità di quelle Parti, e che un Giovane chiamato là da Dio e qui trattenuto per tali motivi o perderebbe o impiegherebbe qui inutilmente la vita.

⁸⁸ In totale ne sono conservate in ARSI cinque, dal 1721 al 1729.

Questo stesso pensiero aveva manifestato anche “(parlando di me) quel sant’uomo di Maestro de’ Novizii in Palermo”⁸⁹. Da queste parole capiamo che non *tutti* i superiori erano contrari: alcuni di essi anzi si mostravano anche in grado di schierarsi, almeno a parole, dalla parte degli indipeti.

Anche Domenico Maria Ferrara, autore di un’unica richiesta nel 1722, poteva contare su un appoggio interno. Per essere sicuro della veridicità della sua vocazione aveva interpellato il suo Padre spirituale e riportava al Generale la sua risposta:

Figlio, [...] mentre voi mi narravate il fatto fui ispirato da Dio Signore a darvi il seguente consiglio ed è: Scrivete il tutto schiettamente al Padre Generale, acciò egli col lume dello Spirito Santo che gl’assiste vi possa dichiarare la volontà del Signore, perché se egli vi chiamerà per l’Indie starete sicuro che è volontà di dio l’andarvi⁹⁰.

Non è noto se il gesuita sia stato accontentato, ma è molto probabile di no.

Era più frequente, però, l’atteggiamento contrario: uno dei tanti siciliani con un atteggiamento tra il prudente e il paranoico è Vespasiano Salazar, il quale venne infine destinato alle Indie occidentali. Nato a Caltanissetta nel 1683, nel 1716 il gesuita partì per il Paraguay ma la sua destinazione venne mutata nel Quito; non raggiunse comunque nessuna delle due Province perché nel 1717 morì in mare⁹¹.

Un anno prima della partenza, Salazar ringraziava il Generale della patente ricevuta, mostrandosi soddisfatto della località cui era stato destinato. Ammetteva che si era “sempre sentito muovere dallo spirito del Signore a desiderare le Sante Missioni del Maduré o altra somigliante delle Indie Orientali, come più disagiate e fertili di patimenti”, ma ciononostante era “contentissimo di quanto pare disponga di me Iddio”⁹². Ciò che interessa sottolineare in questa sede è la sua raccomandazione finale al Generale, ossia di “inculcare premurosamente a questo Padre Provinciale la subita

⁸⁹ ARSI, *FG* 751, ff. 394, 394v, Palermo 23 luglio 1729.

⁹⁰ ARSI, *FG* 751, ff. 172, 172v, Palermo 29 febbraio 1722. La sottolineatura è presente nell’originale per contraddistinguere un dialogo diretto, prassi comune nei documenti del periodo.

⁹¹ STORNI, Hugo, *Catalogo de los jesuitas de la Provincia del Paraguay (Cuenca del Plata) 1585-1768*, Roma 1980, *sub nomine*.

⁹² ARSI, *FG* 750, f. 328, Messina 11 aprile 1716.

esecuzione del suo ordine”: da queste parole emerge la preoccupazione di Salazar per un intervento di opposizione del superiore siciliano.

Allo stesso modo, che i vertici locali intendessero impedire le partenze di eventuali missionari era un timore espresso anche da Luigi Maria Caloria, nato nel 1695 a Messina. Questi aveva ricevuto il 22 febbraio del 1716 l’avviso di prepararsi al viaggio per le Indie occidentali passando per Genova; il 4 maggio però la partenza era stata rinviata e da quel giorno il gesuita non aveva avuto più comunicazioni e fremeva di impazienza.

In particolare Caloria chiedeva di partire con il sopra menzionato Vespasiano Salazar, al quale era stato comunicato di muoversi per Genova, mentre a Caloria non era giunto alcun avviso simile come invece si aspettava. Per questo Caloria aveva cominciato a temere un ostacolo interno, e implorava il Padre generale di “non prestare orecchio all’opposizioni che continuamente ci fanno qui in Sicilia”⁹³. La particella “ci” ci mostra, una volta di più, come gli aspiranti siciliani fossero fermamente convinti di una diffusa opposizione dei loro superiori: probabilmente ne discutevano fra di loro e insieme cercavano dei modi per combatterla.

Un anno dopo Giovanni Battista Federici confermava, in preda all’invidia e all’impotenza per la sua mancata partenza (“e chi una e chi l’altra parte; solo io me ne ho reso indegno finora e forse, dio sa, se son per sempre”⁹⁴), che erano stati destinati alle Indie tre gesuiti tra cui il sopra menzionato Caloria. Quest’ultimo aveva effettivamente ottenuto d’andare al Paraguay nel 1716, ma era stato reindirizzato al Quito⁹⁵; morì però nel 1717 in mare con il compagno Salazar⁹⁶.

Un altro siciliano che manifestava una certa ossessione per la segretezza era Salvatore Saverio Marino, il quale nel 1716 pregava il Generale di concedergli quanto prima “lo staccamento della propria patria e regno natio”⁹⁷. Alla fine della sua prima,

⁹³ ARSI, *FG* 750, f. 353, Palermo 4 luglio 1716.

⁹⁴ ARSI, *FG* 750, f. 488, Palermo 27 maggio 1717.

⁹⁵ STORNI, *Catalogo de los jesuitas, sub nomine*.

⁹⁶ Come è confermato anche in FEJÉR, *Defuncti secundi saeculi*, p. 201.

⁹⁷ ARSI, *FG* 750, f. 358, Palermo 20 luglio 1716.

appassionata richiesta lo metteva in guardia: doveva “impedire ogni impedimento di questa Provincia prima che si facci”. Sempre in linea con la tendenza siciliana alla riservatezza che sembra delinearsi, Marino si lamentava col Generale: “ciò temiamo molto, quelli [di noi] che habiamo questa santa vocatione”. Per evitare ogni rischio, invitava Tamburini a raccomandare al Provinciale “di non comunicare con niuno la licenza e quando Vostra Paternità mi vorrà consolato, se non due giorni prima che debba partire da questo Regno”.

A fronte dei molteplici esempi siciliani, è indubbio che nel resto dell’Assistenza italiana questo tipo di paranoia non ricorresse con la stessa frequenza. Nel caso di alcuni sporadici e non connessi indipeti del tempo si sarebbe propensi ad attribuire l’esigenza di segretezza e la paura di essere ostacolati dai superiori a una personale inclinazione del candidato. La costanza di questo tipo di affermazioni, la franchezza con cui i candidati ne parlavano al Generale, l’allusione a gruppi di aspiranti missionari che condividevano gli stessi timori aveva però probabilmente un fondamento reale e una particolare rilevanza nella *Provincia Sicula*, il cui caso meriterà quindi in futuro un’ulteriore approfondimento.

Si è mostrato come gli indipeti italiani di Sei e Settecento avessero spesso dei rapporti più o meno apertamente carichi di ostilità con i propri superiori locali. Anche con i confratelli la convivenza non era sempre facile, ma in molti casi l’amicizia all’interno dell’ordine sembrava per i gesuiti avere un ruolo di spicco.

Essa poteva essere talmente importante che a volte si ha l’impressione che alcuni aspiranti alla missione si candidassero soprattutto per non separarsi da un confratello cui erano particolarmente affezionati e che stava partendo. Ad esempio nel 1725 Achille Maria Avogadro, a trent’anni di età (di cui quattordici trascorsi nella Compagnia), informava da Genova il Generale di avere parlato con l’Assistente del Portogallo, il quale gli aveva dato una “buona speranza di poter ottenere da Vostra Paternità nel mio 3. anno di Teologia [...] la facoltà di portarmi al Maragnone”⁹⁸. Cercava quindi di spiegare perché volesse proprio quella destinazione: anzitutto era spinto lì perché

⁹⁸ L’attuale Maranhão, stato del Brasile.

sarebbe stato “un campo fertile di patimenti e di fatiche Apostoliche”. Aggiungeva poi un ulteriore motivo, che forse era invece quello principale: “là m’invita, anzi mi trae a sé con dolce violenza, il bell’esempio del mio Compagno già ivi fervoroso Missionario, voglio dire il Padre Malagrida”⁹⁹.

In un clima segnato da relazioni contraddittorie, però, le *indipetae* diventano anche testimonianza di quanto fossero diffuse le persecuzioni fra le mura dei collegi, da parte di superiori ma soprattutto confratelli. I candidati ovviamente non raccontavano con totale obiettività ciò che vivevano, però spesso è difficile dubitare della veridicità di queste loro confessioni. È vero che a i loro disagi le Indie avrebbero, nella totalità dei casi, offerto la perfetta risoluzione: si trattava di calcare la mano su alcuni dettagli per convincere il Generale a concederle, per evitare ulteriori seccature, o era solo un grido di richiamo, un tentativo di essere ascoltati e dolcemente confortati nei tormenti quotidiani?

Tanto per cominciare, la storiografia ha portato alla luce alcuni casi decisamente scottanti: per esempio, all’inizio del Seicento nell’Assistenza spagnola, un gesuita per poco non si macchiò del reato di omicidio nei confronti di un confratello. Hernando Gómez Dávila¹⁰⁰ era entrato nella Compagnia di Gesù anche perché ammaliato dal

⁹⁹ ARSI, *FG* 751, ff. 295, 295v, Genova 16 giugno 1725. Con tutta probabilità Avogadro si riferiva, in questa sua unica *indipeta*, a Gabriele Malagrida, nato nel Milanese nel 1689; dopo aver studiato Teologia a Brera questi era entrato nel noviziato di Genova (la città da cui scriveva il suo amico Avogadro). Malagrida fu un gesuita intelligente ma aggressivo e imprudente, che nel 1721 (quattro anni prima della candidatura di Avogadro) riuscì a farsi inviare proprio nel “Maragnone” sopra citato, dove svolse in un primo momento compiti di predicazione fra gli indios, alternati all’insegnamento nei collegi gesuiti. Oltre a questi incarichi nelle missioni, in cui ebbe grande successo, tornò in Europa e conquistò la simpatia del sovrano João V, presso il quale si era recato proprio per ottenere finanziamenti e supporto al Maranhão. Il sovrano portoghese lo accontentò e lo nominò suo consigliere spirituale fino alla morte, che però sopraggiunse a brevissimo (1750). Per Malagrida la buona sorte iniziò quindi a mutare, perché il nuovo re José I e il suo ministro Pombal erano estremamente ostili alla Compagnia. Dopo il terremoto di Lisbona del 1755, interpretato da Malagrida come un segno della punizione divina e da Pombal al contrario come un fenomeno naturale non certo imputabile allo stile di vita immorale dei portoghesi, il gesuita finì accusato di eresia dall’Inquisizione e venne condannato a morte (1761) ma la sua fama non si spense. Malagrida era considerato in Europa da alcuni come ciarlatano e da altri come sant’uomo, ma in Brasile la sua reputazione rimase sempre positiva e viene tutt’oggi venerato come uno dei fondatori di alcuni culti sincretistici (cfr. MASSIMI, Marina, “Nessi tra America Latina e Milano: un «Nuovo Mondo» tra realtà e immaginazione”, in CATTO, Michela e SIGNOROTTO, Gianvittorio (a cura di), *Milano, l’Ambrosiana e la conoscenza dei nuovi mondi (secoli XVII-XVIII)*, Milano 2015, pp. 227 segg.).

¹⁰⁰ L’affascinante vicenda è ricostruita da CARRASCO, Raphaël, “Le crime de frère Hernando. Un drame au collège de Grenade en 1616”, in *Les jésuites en Espagne et en Amérique*, Paris 2007, pp. 433-448, che ha preso in considerazione la variegata documentazione relativa al caso, comprendente fra l’altro due lettere autografe e autobiografiche di confessione che Hernando buttò dalla finestra del suo “carcere” sperando che le ricevessero i suoi parenti, ma che furono invece conservate nell’archivio del collegio come ulteriore prova della sua follia.

modo dolce e gentile dei suoi religiosi; una volta assicurato tra le proprie fila però, essi avevano iniziato a comportarsi con lui in modo inaccettabile. La Compagnia lo aveva infatti irretito, a suo dire, per arrivare al suo patrimonio familiare; quando si era capito che a lui non sarebbe spettato nulla (perché l’erede designato era il fratello), si cercò di liberarsene. Gómez Dávila non avrebbe ceduto agli inviti ad andarsene e i gesuiti avrebbero pianificato di farlo impazzire, istigando i suoi compagni a deriderlo, offenderlo, sputargli in faccia, prenderlo a colpi di scopa, seguirlo dappertutto e infliggergli le peggiori angherie¹⁰¹. La situazione precipitò quando il giovane tentò di uccidere a coltellate il suo compagno di collegio preferito perché aveva udito una voce che glielo ordinava. I superiori decisero di rinchiuderlo nella sua stanza: da questa prigionia, Gómez Dávila urlava le peggiori accuse ai suoi confratelli, definendoli “tiranos, Teatinos, teas del infierno, codiciosos, que me queríades echar de la Compañía porque no tenía dineros [...] crueles, endiablados, endemoniados”¹⁰². È interessante a tal proposito il fatto che Gómez Dávila raccontasse che per cercare di andarsene aveva scritto ai superiori proprio delle *litterae indipetae*. Ancora una volta le missioni per le Indie si mostravano l’espedito ideale per “cambiare aria” e allontanarsi da una situazione personale vissuta come intollerabile.

Un altro episodio criminoso all’interno di una struttura gesuita, e che in questo caso causò un’effettiva morte, è stato recentemente ricostruito da Sweet¹⁰³. António de Andrade, nato in Portogallo nel 1580 e fattosi gesuita a sedici anni, nel 1600 era giunto a Goa: morì nel 1634, da Rettore del collegio di San Paolo e membro del Tribunale dell’Inquisizione locale, in seguito ad avvelenamento. La pozione mortale era stata miscelata all’acqua che aveva bevuto la sera precedente: per lungo tempo l’omicidio venne imputato a un non meglio definito “crypto-Jewish assassin employed by a New

¹⁰¹ Se Hernando provava a lamentarsene coi superiori, questi gli rispondevano che era lui che si stava immaginando tutto, esacerbando ulteriormente. Non è facile capire, anche al giorno d’oggi, se Gómez Dávila avesse problemi psichiatrici o fosse davvero vittima di una cospirazione.

¹⁰² CARRASCO, “Le crime de frère Hernando”, p. 436. Purtroppo dall’intervento di Carrasco non è chiaro quale sia stata la fine del gesuita, e se egli concluse la sua vita nell’ergastolo senza luce, con poco cibo e l’abito da penitente che gli era stato destinato dalla condanna ufficiale per i suoi reati.

¹⁰³ SWEET, Michael, “Murder in the Refectory: the Death of António de Andrade, S.J.”, in *The Catholic Historical Review* Vol. 102, Nr. 1 (Winter 2016), pp. 26-45. Ringrazio l’autore per avermi gentilmente messo a disposizione l’articolo.

Christian merchant”¹⁰⁴, ma dagli anni Novanta la storiografia opta per un’ipotesi ben diversa, che identifica invece come colpevoli un manipolo di compagni gesuiti insoddisfatti delle denunce sporte da Andrade all’Inquisizione, in seguito a comportamenti da lui ritenuti scorretti.

Dalle *indipetae* italiane di Sei e Settecento emergono casi ben più moderati ma altrettanto significativi. Nel 1729, ad esempio, Onofrio Maria Riccio chiedeva non la missione (benché la sua lettera sia stata conservata nel *Fondo Gesuitico*) ma solo di poter ottenere le dimissioni dalla Compagnia di Gesù¹⁰⁵. Il siciliano ricordava che già un anno prima il Provinciale aveva esposto al Generale “i miei motivi di non poter stare nella Religione per la mia grave infermità”¹⁰⁶. Questi motivi però erano nel frattempo “molto [...] cresciuti [...] al pari dell’infermità, sì per la grandezza del male e più per la barbarie del Padre Rettore”. Quest’ultimo infatti si comportava con Riccio in modo crudele, per il puro gusto di vederlo soffrire: “basta dire che, in tutto quest’inverno, né pure una volta ho ottenuto pannilini caldi o simile alle parti offese, con tanto maggior discapito di mia vita”. L’infermità cui Riccio faceva riferimento sembrerebbe essere stata quindi fisica, e non mentale, anche se stupisce il fatto che questi ritenesse dei malesseri corporali una ragione necessaria e sufficiente per lasciare l’ordine.

Il siciliano aveva cercato sostegno fra i suoi superiori locali, ma il Rettore “fece il sordo”, il Provinciale gli rispose di averlo “caldamente raccomandato al Padre Rettore per farmi servire dall’Infermiere”, e ciononostante il Rettore rimaneva “l’istesso Virga furoris dei”. Non potendo, da religioso, difendersi con le armi, Riccio concludeva la sua lettera affidandosi al Generale e chiedendogli la grazia di consentirgli le dimissioni dalla Compagnia: “non voglio resistere a Dio che non mi vuole nella Religione, in cui non posso servire, anzi, ho bisogno d’esser servito”. In particolare voleva il permesso d’andarsene al più presto: “in modo che non si vantasse il Padre Rettore d’avermi fatto cacciare dalla Religione”.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 27.

¹⁰⁵ Per quanto non si spieghi bene perché questa lettera sia finita in mezzo alle *indipetae*, è nondimeno rilevante in questa trattazione. Di Riccio non esistono *indipetae*; il suo nome non è inoltre presente fra i defunti della Compagnia: evidentemente la sua istanza di dimettersi venne accolta.

¹⁰⁶ ARSI, FG 751, ff. 369, 369v, Trapani 1 febbraio 1729. Sul *verso* la cancelleria romana sintetizzava: “Fratello Onofrio Ricci conoscendosi inabile a servire la Compagnia chiede la dimissione”.

In un'altra epistola finita in mezzo alle *indipetae* si accenna a un'oscura storia di soprusi e gozzoviglie da parte dei superiori: il siciliano/spagnolo Francisco de Fonseca¹⁰⁷ era convinto che, approfittando dell'assenza sua e del Padre Agatino Maria Tedeschi, un duca e alcuni "genii maligni e torbidi ajutati (qui hoc crederet) dal Padre Giuseppe Paternò"¹⁰⁸ avessero scritto al Generale per screditare Tedeschi. Questi è noto come autore di un'unica candidatura, datata 1703, nella quale faceva richiesta delle missioni orientali¹⁰⁹ (questa fu la probabile ragione della sua conservazione in mezzo nel *Fondo Gesuitico*).

Il Vicario generale di Catania e "altra persona grave" avevano informato dell'accaduto de Fonseca, il quale implorava il Generale di non credere a queste dicerie contro Agatino da parte di Paternò, il quale parlava di Agatino perché lui e il suo gruppo "potessero, come facevano inanzi, mangiar alegre e impunemente la Roba del Collegio e del Vescovato". Mentre Paternò e il suo gruppo erano persone disoneste, Agatino era descritto invece come un "uomo innocuo e bonissimo Religioso, e che ha fatto grande Bene al Collegio de Catania, e solamente la invidia o malitia può dir male della sua persona". Ciononostante, de Fonseca si diceva più interessato a "deffendere L'inocente e non accusar il colpevole": per lui l'importante era allontanare Paternò e le sue perniciose influenze.

Un altro caso di inimicizia fra gesuiti è vividamente descritto nelle candidature di Ignazio Maria Napoli, che riuscì molto probabilmente a ottenere l'invio nelle Indie occidentali¹¹⁰.

¹⁰⁷ Fonseca nell'ottobre dello stesso anno aveva indirizzato un'altra lettera al Generale. Vi sono quattro Franciscus Fonseca fra i defunti di Fejér: due di essi potrebbero essere l'autore dell'*indipeta* qui considerata. Il primo, nato nel 1668, morì nel 1738 a Roma; il secondo, nato nel 1705, spirò a Coimbra nel 1739 (FEJÉR, *Defuncti secundi saeculi*, p. 137).

¹⁰⁸ ARSI, FG 751, ff. 233, 233v, Palermo 29 ottobre 1722.

¹⁰⁹ ARSI, FG 750, f. 137, Palermo 1 maggio 1703. Il suo nome non è presente fra i defunti della Compagnia e non è quindi scontato che vi sia morto all'interno.

¹¹⁰ Le tracce documentarie su di lui sono molto scarse: Napoli non è presente nella lista dei defunti di Fejér; nel repertorio che raccoglie le pronunce del quarto voto figurano due Ignazio (de) Napoli nello stesso periodo, ma probabilmente non si tratta di lui in nessuno dei due casi: il primo pronunciò il quarto voto nel 1738 ad Atri (*Ital.* 28, ff. 302-303), il secondo nel 1742 in Spagna (*Hisp.* 29, ff. 303-304) (*Ultimi voti dei gesuiti*, consultabile in ARSI). Il suo nome non riemerge neppure dai *Catalogi triennales* della *Provincia Romana* dell'epoca, né in quelli della *Sicula* da cui scriveva di provenire. Alcuni documenti a stampa, come si vedrà a breve, rendono verosimile l'ipotesi che l'Ignazio Napoli di queste *indipetae* sia lo stesso missionario inviato nell'America centro-meridionale negli anni '20 del Settecento.

La sua prima (quantomeno dalla penisola) *littera indipeta*¹¹¹ è datata 7 dicembre 1717: in essa il ventisettenne si lamentava da Frascati di quanto fosse complicata la prassi richiesta per ottenere la missione oltremare. Il gesuita era convinto che “la gratia di andare all’Indie” fosse “certo molto più facile ad ottenersi di quel ch’è infatti, e l’esperienza me lo mostra”. Napoli aveva creduto che “bastasse il mostrare o indifferenza o inclinazione a tal missione, per ottenerla”; anzi, se gli stessi superiori si fossero accorti di “tale previa dispositione”, avevano secondo lui l’obbligo morale di “stimolare ed aggiungere animo a chi già cominciava a correre ad un impiego sì pregiato”. Si era tuttavia reso conto in seguito che non era sufficiente mostrarsi desideroso della missione (“ora [...] vado conoscendo l’opposto”), ma bisognava gettarsi ai piedi del Generale chiedendogliela esplicitamente, e per iscritto.

Napoli aveva due ragioni in particolare per desiderare le Indie: benché come da retorica ammettesse di non possedere le doti di altri missionari, sopperiva a questa mancanza con i “motivi che credo sopra di ogn’altro di havere”. In secondo luogo, era fiducioso perché sapeva “qual cuore e qual bontà conservi la Paternità Vostra per me, quantunque per ogni parte immeritevole”: un superiore gli aveva infatti riferito “l’espressioni amorevolissime e paterne di Vostra Paternità intorno alla mia persona” e Napoli ne era rimasto commosso. Probabilmente Napoli e il Generale si erano conosciuti di persona in seguito all’arrivo del siciliano a Frascati.

Il candidato era tuttavia preoccupato perché paventava un grosso ostacolo alla sua partenza: si era infatti sparsa in collegio, durante la visita del Provinciale, la voce “che Vostra Paternità non sia per accordare tal grazia, se non a quelli che havessero scritto sopra di questo da Sicilia pria del nostro esilio”. Con tale termine Napoli si riferiva a un momentaneo spostamento di religiosi dalla *Provincia Sicula* a quella *Romana*, che ebbe luogo attorno al 1715 e coinvolse centinaia di gesuiti. Esso ebbe motivazioni di varia natura e costrinse a lasciare la propria Provincia di appartenenza anche coloro che

¹¹¹ ARSI, FG 750, ff. 539, 539v, 539vv, Frascati 7 dicembre 1717.

avrebbero preferito rimanervi, come nel caso di questo candidato e di molti altri¹¹². Napoli infatti ricordava che il Generale, per sua “somma prudenza”, attribuiva grande importanza alla richiesta scritta perché voleva essere sicuro che i gesuiti siciliani non chiedessero le Indie “per fugir Frascati”. Napoli naturalmente garantiva di essere “uno

¹¹² In alcune *indipetae* siciliane degli anni 1714-20 si trovano velati accenni a un “esilio” dei gesuiti locali. Da alcune candidature emerge come molti siciliani furono costretti a spostarsi nella *Provincia Romana*, spesso a Frascati (e ciò trova conferma nelle risposte dei Generali, che parlano di una redistribuzione di gesuiti), essendo talora anche forzati a farlo (come il caso di Ignazio Maria Napoli che ci accingiamo a raccontare esemplifica). In questo “esilio” possono essere stati coinvolti più fattori e i più probabili sono due: il susseguirsi di diversi regnanti in Sicilia e la controversia liparitana sulla apostolica legazia.

Tra fine Seicento e inizi Settecento la Sicilia si trovava in una condizione di estrema instabilità politica. Alla morte di Carlo II d'Asburgo di Spagna, il nipote del re di Francia Luigi XIV, Filippo V, venne nominato re di Spagna e la Sicilia passò quindi sotto il controllo dei Borboni. La guerra di successione spagnola tuttavia si concluse solo nel 1711 (pace di Utrecht), e la Sicilia fu consegnata al suocero di Filippo V, Vittorio Amedeo duca di Savoia, che concluse così il secolare dominio spagnolo sull'isola. I nuovi sovrani non ressero a lungo la Sicilia, perché nel 1718 le truppe spagnole sbarcarono sull'isola per riprenderne possesso e Vittorio Amedeo dovette cercare aiuto tra i firmatari del Trattato di Utrecht. Gli austriaci quindi si mossero verso Sud e, con il sostegno della flotta britannica, sconfissero gli spagnoli. Con il Trattato dell'Aja del 1720 Vittorio Amedeo rinunciò alla Sicilia per il regno di Sardegna, e l'isola fu affidata a Carlo III di Sicilia, ossia Carlo VI d'Asburgo, austriaco. Neppure questo nuovo dominio si protrasse molto perché nel 1734 la Sicilia tornò in mano ai Borboni di Spagna (Carlo III di Sicilia, infante di Spagna). È a questo periodo tormentato che risalgono molte delle *indipetae* oggetto della presente tesi. Probabilmente, i disordini politici furono una delle ragioni per le quali dal 1707 al 1715 vi è una pressoché totale scomparsa di candidature per le Indie in ARSI (benché anche per le altre Province la situazione non sia così diversa, e non si possano quindi escludere circostanze archivistiche che esulano da questi eventi).

L'altro elemento che intervenne in quegli anni a complicare la situazione dei gesuiti siciliani è la cosiddetta controversia liparitana, ossia l'aperto conflitto che ebbe luogo a partire dal 1711 fino al 1728 fra la chiesa e i vari regnanti succedutisi in Sicilia. Con la bolla di Urbano II (*Quia propter prudentiam tuam*, 1098), i successori di Ruggero il Normanno avevano ottenuto che il “diritto di giurisdizione sulle cose ecclesiastiche” venisse “esercitato attraverso il Tribunale della Regia Monarchia” (MAINENTI, Fernando, “La Legazia Apostolica in Sicilia. Uno scisma religioso nella Catania del ‘700”, in *Agorà* Vol. X (luglio-settembre 2002), p. 20; sul tema si veda anche la monografia di VACCA, Salvatore (a cura di), NARO, Cataldo (presentazione di), *La legazia apostolica. Chiesa, potere e società in Sicilia in età medievale e moderna*, Caltanissetta-Roma 2000), ossia che potere spirituale e temporale fossero in gran parte concentrati nel regnante siciliano del momento. Un simile privilegio venne contestato dalla Santa sede più volte nel corso dei secoli successivi, perché dava ai sovrani diritti eccezionali in ambito religioso (ad esempio la nomina e la rimozione dei vescovi), ma sempre invano. Proprio a metà del quarantennio preso in considerazione in questa tesi si verificò uno dei più aspri momenti della storia dell'Apostolica legazia: nel 1711 la fazione dei curialisti protestò caldamente contro le pretese dei regalisti e si creò uno scisma. I vescovi siciliani dovettero scegliere se rimanere sull'isola e continuare la loro attività come prima, mettendo da parte ogni rivendicazione contro l'intromissione regia negli affari ecclesiastici, oppure se mantenere una linea dura. Coloro che scelsero la seconda strada vennero espulsi dal viceré e trovarono rifugio a Roma.

Nel 1715 papa Clemente XI approfittò del momento in cui, dopo il trattato di Utrecht, la Sicilia era stata consegnata ai Savoia (i quali ancora non erano abbastanza informati sulla questione) e dichiarò estinta la bolla che stabiliva la Legazia apostolica in Sicilia. Quando però nel 1718 gli spagnoli tornarono al potere, riaprirono anche la controversia e giunsero a una soluzione di compromesso. La situazione mutò nuovamente a favore della monarchia quando, nel 1728, dopo il passaggio del Regno di Sicilia a un nuovo sovrano, l'imperatore d'Austria Carlo VI ottenne la riconferma della Legazia apostolica, sostanzialmente riportando al punto di partenza quei decenni di accese controversie che presero il nome di “controversia liparitana”. La scomparsa della documentazione relativa al decennio 1705-1715 circa e i numerosi accenni a un “esilio” dei siciliani nella *Provincia Romana* sono quindi legati anche al periodo di estrema incertezza vissuto dai religiosi in Sicilia.

di quelli, che vi sta volentierissimo”: si vedrà a breve come questa fosse non solo un’esagerazione ma proprio una menzogna.

Originario della Sicilia, Napoli sosteneva di avere scritto da lì due candidature: non aveva però ricevuto risposta a suo dire, e in effetti nelle *Epistulae Generalium* non è riscontrabile il suo nome per le annate in questione. Napoli sospettava che ciò fosse per colpa dei superiori locali, che non avevano inoltrato le petizioni a Roma “per timore forse di non perdere i sogetti, o di mio Padre, o per altro umano motivo che non di rado suol accadere”. In queste parole si ritrovano gli accenni ai classici *tòpoi* contrari alla partenza di un indipeta, con aggiunto un “umano motivo” che potrebbe far pensare a un’antipatia personale. Ma, come si verificherà, Napoli non era insolito alla bugia: non è neppure da escludere che abbia inventato il particolare delle due *indipetae* per non far sembrare la sua richiesta proprio ciò che il Generale non avrebbe visto con favore, ossia un tentativo di scappare da Frascati (il suo reale interesse, peraltro).

Queste prime due epistole, mai giunte a Roma quali che fossero le circostanze¹¹³, gli erano state dettate da motivi “sovrumani” che Napoli raccontava al Generale, ancora ignaro della questione. Anzitutto la “chiamata alla Compagnia” era stata di per sé “miracolosa [...] un aggregato di miracoli, con gratia singolarissima della Vergine mia avvocata”¹¹⁴.

Un altro segno dell’inclinazione divina a mandarlo nelle Indie veniva addotta dal gesuita: “dio [...] chiaramente va dicendo, che in ogni modo mi vuole all’Indie, mentre io naturalmente non dovevo essere esiliato”. Raccontava quindi come era finito a Frascati: era maestro a Polizzi e, per motivi di salute, aveva chiesto al Provinciale di cambiare luogo durante l’inverno; siccome però nulla era successo ed era rimasto fino al caldo mese di aprile, pensava che la situazione non sarebbe cambiata. Invece arrivò un maestro a sostituirlo e Napoli fu “forzato” a spostarsi a Palermo, dove incontrò il Provinciale, che intendeva mandarlo a Mazara o Modica ma finì per lasciarlo a Palermo, a prepararsi per sostenere gli esami di filosofia.

¹¹³ Non sono registrate altre *indipetae* di Napoli scritte dalla Sicilia nell’inventario alfabetico, ma soltanto queste quattro inviate dalla Provincia Romana.

¹¹⁴ Cfr. cap. 2.2..

Napoli, intuendo “i pericoli imminenti dell’esilio”, aveva deciso di fingersi malato e confessava in questa lettera chiaramente che la malattia era inventata: si era chiuso in camera da letto per cinque giorni ma, nonostante questa precauzione, era stato annoverato “nel numero degl’esiliati”. Un suo “compare nel Secolo”, avvocato, riuscì a ottenergli un’intercessione ma ormai era troppo tardi: Napoli era già partito per Frascati e si chiedeva: “Chi sa, se fossi rimasto, la patria, i parenti se mi avrebbero impedita la vocatione celeste?”.

Da avvocato, l’indipeta aveva già sperimentato da vicino le “miserie del mondo” anche perché suo padre gli aveva affidato l’amministrazione della casa (in quanto figlio unico). La scelta di entrare nella Compagnia era stata ponderata “con tutta maturità” e senza leggerezza, anche considerata l’età di ventisette anni. Ciò che Napoli aveva a cuore era di partire quanto prima, e garantiva al Generale che non aveva tenuto per sé “più niente, eccetto i scritti; e se sarò avvisato ora a partire: ecco, pronto, non voglio né meno cassa o altro portare; nudo nudo: così vuol Iddio di me, e mi parla internamente al cuore”.

Spuntava in chiusura un’altra candidatura avanzata da Napoli ma fino ad allora non citata forse perché la riteneva troppo debole: ricordava al Generale di avergli già manifestato (di persona, verosimilmente) “questa mia brama” quando si trovava a Castello insieme agli altri gesuiti esiliati e “ancora non si sapeva, se dovevamo rimaner in Frascati”. Napoli rimpiangeva di averlo fatto solo “leggermente [...] e con pochissime parole” perché pensava fosse sufficiente; solo in seguito aveva realizzato “che convien bussar ben forte per aprirsi la porta nell’Indie” e per questo aveva “voluto adesso con tutta l’efficacia del mio spirito farlo”.

Pochissimi giorni dopo, Napoli vergava da Frascati un’altra epistola¹¹⁵, informando di come il collegio, che prima era “in rivolture e vane speranze cagionateci dalle promesse¹¹⁶”, si era definitivamente calmato (“si son quietati, non si parla più

¹¹⁵ ARSI, *FG* 750, ff. 547, 547v, 547vv, Frascati 11 dicembre 1717. Napoli, peraltro, definiva questa la sua “prima” candidatura: forse pensava che quella precedente non fosse stata inoltrata al Generale o non fosse sufficiente o appropriata.

¹¹⁶ È ignoto a che cosa si sarebbero riferite queste “promesse”: potevano essere “promesse” di recarsi nelle Indie, o di non dover restare a Frascati per i gesuiti siciliani ‘esiliati’ dalla loro Provincia.

niente”). Dopo il passaggio del Generale era come se si fossero “dilequate le tenebre” e i Lettori dicevano agli studenti: “ogn’uno attenda a sé stesso”: tutto era stato merito dell’“ammirabile modo, ed attrattiva” con cui Tamburini aveva “fatto una mutazione incredibile e necessaria in tutti”.

Dopo la *captatio benevolentiae*, Napoli approdava alla questione che lo interessava più strettamente ossia la sua “vocatione all’Indie, cosa tutta sovraumana e divina”. Ripeteva come nella candidatura precedente la vicenda del suo ingresso nell’ordine, descritta come “un gruppo di miracoli”: gli studi in legge, l’amministrazione della casa, l’essere figlio unico di una famiglia benestante (“con qualche sorte di commodità”) e sul punto di diventarne erede, la repentina mutazione di vita. In questo caso però riportava una sorta di motivazione, una vaga metafora dal sapore classico ma in chiave ignaziana: “e pure il Ciel mi volle, mi ferì il nostro dio il cuore, e come un cervo assetato corsi ad una delle nostre case”. La famiglia non reagì bene dapprima ma poi, per miracolo, i suoi parenti diventarono, da oppositori, addirittura “contenti ed allegri per me”. Napoli riprendeva l’apparente ostacolo della malattia, che si risolveva con la guarigione miracolosa, con più o meno le stesse parole¹¹⁷. Ciò che stupiva chi lo conosceva prima che diventasse un gesuita era il cambiamento avvenuto in lui, che prima era “un peccatore sì grande” ma da allora si era focalizzato sul “morir totalmente a sé stesso, e vivere a Dio solo”.

Napoli raccontava la vicenda dell’esilio ma con toni piuttosto diversi dalla lettera precedente: si trovava alla scuola di Polizzi come maestro, e il Provinciale preoccupato per la sua salute gli aveva mandato un sostituto richiamandolo a Palermo. Il siciliano si dipingeva poi “a letto infermo” ma glissava sul fatto che era una finzione per non farsi mandare via (particolare ammesso candidamente nell’altra lettera); semplicemente lamentava che per tale ragione non avrebbe dovuto “esser compreso nel numero [degli esiliati] come non fu un altro ammalato”.

Ricordava di aver scritto anche dalla Sicilia “ma temo avermi i nostri impedito, perché non vogliono levarsi gente dalla sua Provincia”. Assicurava di essere prontissimo alla

¹¹⁷ Molto similmente Napoli raccontava gli eventi di quella nottata: “veggo a pie’ del letto un Gesuita col mantello e beretta che, chiamatomi di nome, mi disse: Io sono il Xaverio, tu già sei sano, entra nella Compagnia e fatti Santo”.

partenza, anche con scarso preavviso, perché aveva “incominciato a sperimentare alcuni incomodi, come di dormire, mangiare e togliere tutto quello che avea; tutto ho venduto, non ho niente più¹¹⁸, tolto i scritti”; a tal proposito chiedeva licenza di usare le sue elemosine per “comprare [...] libri utilissimi”. Riportava le approvazioni alla sua vocazione ricevute da altri gesuiti¹¹⁹ e il tentativo di contatto con il Procuratore del Messico (dal quale non aveva però ricevuto risposta). Si proclamava pronto a “intraprendere un viaggio sì lungo, e una vita cinta di croci e spine (questo vuol dire andar all’Indie)” per cercare di rimediare ai “gravi peccati commessi”¹²⁰.

Ancora una volta pochi giorni dopo Napoli vergava un’altra *indipeta*, natalizia¹²¹, motivata dal non aver ancora ricevuto risposta alle precedenti. Finalmente ammetteva, fra “calde lacrime e sospiri”, che nelle condizioni in cui si trovava gli erano divenute del tutto “insoffribili [le] croci che da questa buona Comunità patisco, e non ho più pazienza”. Solo pochi giorni prima aveva assicurato che a Frascati stava benissimo e non chiedeva certo le Indie per cambiare ambiente.

Napoli si concentrava poi su una vicenda che purtroppo non è semplice comprendere dagli accenni ambigui che ne fa: anzitutto, precisava al Generale di aver sempre agito “in bene della Compagnia e per Vostra Paternità”. C’erano però dei non meglio definiti “loro” (ipotizzabile che fossero i suoi confratelli siciliani, come lui costretti a Frascati) che lo accusavano di averli traditi e di essere “spia di Vostra Paternità [...] traditor della Patria, nimico di dio e della Provincia della Sicilia”. Tutti i suoi Maestri (eccetto Padre Cinnamo, cui aveva accennato nell’altra lettera come persona fidata) lo avevano

¹¹⁸ Aveva anche già “disposto la formola della mia renuncia di tutto”. Una delle ragioni addotte per fare questa rinuncia ufficiale era la “richiesta per accasarsi una sorella mia, che è quella mi dava fastidio”. Non aveva però in precedenza accennato a questa sorella come ostacolo alla sua partenza, e si era definito figlio unico (probabilmente intendendo in linea maschile).

¹¹⁹ Il Padre spirituale Baldinucci e il Padre Orlandi.

¹²⁰ Sottolineava come nella lettera precedente che la sua intenzione non scaturiva da un “ragazzo”, ma da un ventisettenne che già “conosceva il mondo”.

¹²¹ ARSI, FG 750, ff. 562, 562v, 562vv, Frascati 25 dicembre 1717.

“burlato, maltrattato, criticato, schernito”, specie dopo un “memoriale al Papa”¹²². Addirittura Napoli scriveva in preda alla disperazione:

non sono guardato da niuno: tutti mi fuggono come appestato qualche volta che esco a camminare; stanno meco mutoli, nelle ricreationi né meno son guardato; e tante volte Dio sa i vituperi mi dicono.

Effettivamente il quadro che dipinge sembra rendere impossibile una vita insieme a quelle persone, che lo maltrattavano tutto il giorno (e la notte) con strategie assimilabili all’attuale ‘bullismo’, benché Napoli fosse già ventisettenne all’epoca e non un ragazzino. Le molestie non si verificavano solo negli spazi comuni ma nella sua stessa camera, che Napoli condivideva con tale Antonino Tarantino, come lui maestro. Napoli aveva avvisato un superiore e il fratello maggiore del suo compagno di stanza (Giuseppe Tarantino) che “stassero avvertiti” perché questi “né studia, né ora, né legge cose spirituali”. È interessante come Tarantino iunior, secondo la narrazione di Napoli, impiegasse il tempo in cose a suo modo di vedere perniciose e vane: “solamente come un disperato se la passa in notare in un diario cosa si abbii mangiato e bevuto, e le cose accadute nella giornata” (apparentemente il suo confratello siciliano teneva molto meticolosamente un diario personale). Accortosi della ‘soffiata’ di Napoli, Tarantino iunior gli diede del “pazzo, ubriaco e cento ingiurie”; iniziò poi ad aprire nel cuore della notte la finestra della camera in comune per farlo spaventare e congelare. Avendo appreso dalle precedenti lettere come la salute di Napoli fosse debole (già aveva difficoltà a superare indenne un inverno siciliano), con queste angherie essa veniva messa a repentaglio; anche il danno psicologico non è inoltre da sottovalutare. Come se non bastasse, il suo compagno gli faceva “altro che non posso alla penna confidare”:

¹²² Come rilevato qualche nota fa, in quegli anni “a Roma si formò una nutrita colonia di esuli siciliani, mantenuti in parte a spese della S. Sede” (il loro numero può essere stimato intorno alle 1500 persone). Anche fra questi siciliani, però, non c’era comunione di intenti su come agire relativamente alla controversia liparitana e mentre alcuni “scrivevano al papa chiedendo di revocare l’interdetto, altri lo incoraggiavano a non cedere e accusavano di connivenza con le tesi regie i vescovi e gli ordini religiosi che non si erano dimostrati intransigenti nella difesa delle immunità ecclesiastiche”. Con tutta probabilità il memoriale al papa che l’indipeta Napoli compose verteva proprio attorno a questo conflitto (cfr. Vacca, *La legazia apostolica*, pp. 181-182). Egli scriveva, nella stessa lettera: “quando si fece quel memoriale al Papa, che per me si lacerò [...] mi minacciarono: mi uscirono un distico simbolico, e nelle ricreationi alla burla di tutti ogniun di loro dando la sua interpretazione con rise inesplicabili”. Gli altri siciliani gli strapparono di mano il testo e lo usarono per denigralo nelle giornate seguenti. Poiché i confratelli lo apostrofavano “traditor della Patria, nemico di dio e della Provincia di Sicilia”, Napoli doveva essersi pronunciato a favore della revoca dell’interdetto.

difficile capire se fosse una delle esagerazioni di Napoli, o se Tarantino lo importunasse ancora più seriamente.

A prenderlo di mira non era solo il compagno di stanza, ma anche il fratello maggiore di quest'ultimo, che lo aveva reso "ridicolo presso tutta la comunità" in seguito a un'ambigua operazione economica di Napoli. Questi aveva consegnato a Padre Orlandi tutto il suo "danaio o robba" affinché questi lo inoltrasse a Roma "per elemosina e per messe, volendo divenire povero come Christo". Orlandi tuttavia non era persona molto accorta e si era fatto scoprire dai "Siciliani del collegio Romano": appena questi lo seppero ingiuriarono Napoli definendo "vilissima tal vendita, e svergognata la nationalità". Tarantino senior gli scrisse persino una lettera carica di astio "con mille termini, chiamandomi semplicione e senza giudizio per tale operato", deridendolo anche per la scelta di un intermediario incapace come Orlandi. Napoli era stato svergognato in ogni angolo del collegio perché Tarantino aveva preso la sua lettera e l'aveva letta in pubblico ovunque.

Napoli aveva pregato che si mettesse a tacere la questione "perché si avrebbe tutto dato a sentire a Vostra Paternità", ma i siciliani "niente temono [...] figli indegni del Santo Padre e degeneri della Madre Compagnia". La vita comune per Napoli era insostenibile: non andava neanche più "alla ricreatione" perché tanto "che ci vo a fare? bevo veleno? Tutti mi burlano". Quando camminava nessuno gli parlava, aveva paura persino a dormire nella propria stanza a causa di Tarantino iunior e delle sue "importune malacreeanze", si sentiva "con le spalle al muro". Si era rivolto al Rettore, il quale aveva liquidato la questione con "dolci ammonitioni" del tutto inutili a risolvere la questione, e che anzi lo avevano reso ancor più "burlato ed offeso"; il superiore si era peraltro rifiutato di cambiargli stanza perché altrimenti, diceva, "la darebbe vinta al mio Compagno". Ma Napoli non poteva più sopportare tale convivenza e minacciava, senza mezzi termini: "mi troveranno morto di subito, se non si rimedia", aggiungendo che tutta la "comunità è meco stizzita" e che lui era diventato "il bersaglio dei loro deliri".

Napoli implorava di avere un compagno di stanza diverso, magari che fosse come lui un “temperamento [...] saturnino”, ossia melancolico¹²³. Avrebbe voluto che gli venisse “cambiata la croce”: sapeva che in marzo sarebbe partita una spedizione per le Indie e, visto che scriveva nel mese di dicembre, proponeva di passare nel frattempo a un altro collegio della Provincia per lasciare definitivamente il Paese in primavera. Confessava di avere redatto la candidatura perché “costretto” dal suo già citato Padre spirituale Cinnamo e proponeva, se il Generale avesse voluto parlarne di persona, di recarsi da lui per due giorni in modo da potergli spiegare la situazione a voce.

Napoli non dovette essere stato accontentato, perché neppure due mesi dopo (1718) inoltrava a Roma la sua quarta *indipeta*¹²⁴. Ancora una volta accennava alla spedizione di marzo, alla quale ora si proclamava certo di aggregarsi, probabilmente per via della “benignità” che il Generale gli aveva mostrato – non è noto se a voce o per lettera. Relativamente alla meta, la nave in imminente partenza era diretta al Messico e la fiducia di Napoli aumentava perché aveva saputo che non vi sarebbero stati inviati siciliani. Benché nel caso di Napoli non manchino gli omonimi, e anzi gli siano persino contemporanei¹²⁵, è possibile ipotizzare che l’autore di queste *indipetae* abbia ottenuto quanto richiesto. Il gesuita si era dimostrato nelle sue candidature ben informato sulle partenze dei mesi a venire; la sua situazione personale inoltre era – se quanto scriveva corrispondeva al vero – di grande disagio e il Generale probabilmente cercò di porvi rimedio inviandolo nelle lontane Indie: egli giunse nella California meridionale nel 1721¹²⁶. Della sua esperienza missionaria redasse anche una relazione dallo stile

¹²³ Relativamente al legame tra Saturno e malinconia si veda il classico di KLIBANSKY, Raymond, PANOFKY, Erwin, e SAXL, Fritz, *Saturn and Melancholy: Studies in the History of Natural Philosophy, Religion, and Art*, London 1964. L’opera ripercorre la storia della nozione di “melancolia” (atra bile) e la sua evoluzione nel corso dell’antichità (concentrandosi sulla figura del dio Saturno e sul pianeta a lui dedicato), del medioevo e del Rinascimento. Soprattutto nel corso di quest’ultimo periodo l’umanista, orgoglioso del suo talento, creatore e creativo, rischiava la contropartita più dannosa della malinconia ossia la depressione e la disperazione (che talora potevano schiacciare proprio la sua creatività e impedirle di riversarsi in un’opera artistica).

¹²⁴ ARSI, FG 751, f. 14, Frascati 6 febbraio 1718.

¹²⁵ Come già notato, vi sono due omonimi che pronunciarono il quarto voto: il primo ad Atri nel 1738 (*Ital.* 28, ff. 302-303) e il secondo in Spagna nel 1742 (*Hisp.* 29, ff. 303-304). Cfr. *Ultimi voti dei gesuiti*, consultabile in ARSI.

¹²⁶ Se l’identificazione di persona è corretta. Per giungervi è possibile affidarsi a varie fonti, tra cui la lista dei gesuiti italiani giunti in Bassa California (DUNNE, Peter Masten, *Black Robes in Lower California*, Los Angeles 1952; da p. 197 viene sintetizzata la vicenda di Napoli).

“confused, repetitive, and prolix”¹²⁷: anche questo particolare induce a credere che si tratti dello stesso gesuita autore di queste candidature¹²⁸.

Napoli fu un operaio del Signore abile e in grado di rapportarsi con la popolazione locale a proprio vantaggio: da poco giunto in una missione locale e non avendo ancora molta esperienza, era stato istruito da un confratello su come comportarsi in caso di pericolo. Una sera in cui si trovava a passeggiare da solo lungo la spiaggia, venne avvicinato da un gruppo di nerboruti indigeni che sembravano avere nei suoi confronti delle intenzioni non proprio amichevoli: “Napoli credette indubitatamente, che venivano ad ucciderlo” ma, come gli era stato insegnato, cercò di “dissimulare il natural suo timore” e andò loro incontro. La sua strategia proseguì nel “rimproverare loro per cenni il perverso loro intento” e nel regalare agli indigeni “alcune cosucce”, che accompagnò a rassicurazioni di vario genere. Dopo averli invitati alla sua tenda, offrì loro da mangiare e bere e li riempì di altre “carezze, e regali”, conquistandone la fiducia con queste astuzie e blandizie¹²⁹.

Sembra però che anche dall'altra parte del mondo i suoi rapporti con i confratelli continuassero ad essere difficoltosi: Napoli fu rimosso dalla missione di Santiago

¹²⁷ NAPOLI, Ignazio Maria, RAMOS, Roberto (a cura di), *Relación del padre Ignazio María Napoli acerca de la California*, México, Colonia Centro México 1958.

¹²⁸ Le sue richieste per le Indie effettivamente corrispondono a questa descrizione.

¹²⁹ L'episodio edificante è narrato in un'opera storica di tardo Settecento: CLAVIGERO, Francesco Saverio, *Storia della California. Opera postuma*, Venezia 1789. Nel 1721 Napoli era da poco giunto in uno dei paesi più meridionali della California per fondare una nuova missione, così come gli era stato ordinato: “Ne' quattro giorni prima non v'era comparso nessun Indiano. Verso la sera del giorno quarto [...] vide all'improvviso venir verso di lui una truppa di barbari affatto nudi, guidati da un Guama più alto, e corpulento degli altri, col corpo tinto di rosso, e nero, e mal coperto d'una cappa formata di ciocche di capelli, con alcune unghie di cervo sospese dalla cintura, con un ventaglio di penne in una mano, e nell'altra un arco con una freccia incoccata, e facendo degli urli spaventosi, a' quali corrispondevano gli altri con clamori, e movimenti minacciosi. Il P. Napoli credette indubitatamente, che venivano ad ucciderlo [...] ma per dissimulare il natural suo timore, secondo il consiglio suggeritogli dal P. Ugarte, munitosi col segno della Croce s'avanzò verso di loro; e come poté, rimproverò loro per cenni il perverso loro intento: cavando poi dalla bisaccia alcune cosucce, che seco casualmente portava, le distribuì loro, ed avendoli a poco a poco assicurati, gli venne fatto di condurli fino alla tenda, ove diede loro a mangiare, e fece loro nuove carezze, e regali” (pp. 43-45).

perché non andava d'accordo coi compagni e nelle fonti c'è traccia dei suoi maltrattamento nei confronti di alcuni di loro¹³⁰. Il gesuita morì attorno al 1744¹³¹.

Un altro sentimento di rivalità diffuso fra confratelli all'interno di uno stesso collegio o Provincia, era quello che gli indipeti definivano “santa invidia”, che forniva però anche lo stimolo a perorare la propria causa e quindi non necessariamente negativo.

Il ventunenne Antonio Maria Maggi scriveva dalla *Provincia Mediolanensis* che

l'andare in questi tempi tanti della Compagnia all'Indie mi ha ecitata non dico la brama, che ho sempre avuta, ma una grande speranza di poter ora ottenere queste due sospiratissime gratie: [...] essere ammesso nella Compagnia e [...] passare all'Indie, che è sempre stato lo scopo de' miei desideri¹³².

In questo caso abbiamo a che fare con una persona, come lui stesso specificava, “in abito chiericale ma non ancora in sacris”, che stava facendo “pratica delle Leggi con privato studio e quotidiana Accademia in casa di mio Fratello, che fa l'ufficio d'Avvocato”. Proprio perché non era neppure un gesuita, si dichiarava “prontissimo ad accettare qualunque grado, anche di puro Coadiutore temporale”, benché avesse già maturato una certa esperienza con discorsi sacri e panegirici. Del milanese non esistono altre *indipetae* e possiamo ipotizzare che questa neppure gli valse l'ingresso nella Compagnia¹³³, che in effetti dalle sue parole era concepito più come un mezzo per recarsi nelle Indie, che non un fine in sé.

Il siciliano Vincenzo Maria Guerrieri informava il Generale che “le liete novelle capitate della consolatione che si è degnata Vostra Paternità conferire non solo a qualche nostro

¹³⁰ “Nápoli was removed in 1726 [...] had apparently not got along very well with his fellow missionaries and there are echoes in the sources of his particular ill treatment of Lorenzo Carranco” (DUNNE, *Black Robes*, p. 205).

¹³¹ Di lui non è nota la data di nascita, ma quella di arrivo in Bassa California (1721) e di morte (1744) nella Appendix V del già citato saggio di Dunne (DUNNE, *Black robes*, p. 453). Nell'elenco dei defunti del Fejér non vi è nessuno col suo nome, ma ciò non significa necessariamente che non sia morto in seno alla Compagnia.

¹³² ARSI, *FG* 751, ff. 391, 391v, Milano 13 luglio 1729.

¹³³ Il suo nome non è presente nell'elenco dei defunti di Fejér.

Sacerdote, ma anco a più d'uno studente" lo avevano reso "tocco da santa invidia d'un tanto bene ne' miei stessi Compagni"¹³⁴.

Litterio Celona chiese in una delle sue quattro *indipetae* (le prime tre dalla Sicilia, l'ultima da Frascati) la missione del Messico. Il rinnovo dell'istanza gli consentiva anche di ricordare al Generale di non commettere ingiustizie: Celona infatti si era accorto che alcuni dei suoi confratelli, a differenza di lui, erano stati accontentati. Il gesuita lamentava:

non ho minore obbligo di patire per Cristo, anzi di lunga maggiore di quello che ha un altro compagno mio di classe Teologo di 3.º anno, già eletto da Vostra Paternità alla tanto da me desiderata impresa. Spero dunque nella paterna giustizia¹³⁵.

L'anno successivo Celona venne destinato alla missione orientale¹³⁶, ma non è noto di preciso dove (probabilmente non in Cina¹³⁷) né quando morì¹³⁸.

Francesco Corsetti chiedeva con foga la destinazione cinese o giapponese: sapeva di essere non meritevole e abbastanza giovane, ma del resto aveva notato che "altri de' nostri di presente non scarsamente vi s'inviano, e di età non molto superiore alla mia"¹³⁹. Infine Cesare Filippo d'Oria scrisse sei petizioni da Roma tra 1716 e 1717 (dopo questo biennio il suo nome scompare dai repertori gesuiti e non si sa che cosa ne sia stato di lui). Ad ogni modo nel 1716, gesuita da dodici anni, scriveva al Generale in preda alla grande pena causatagli dall'aver sentito "che da varie parti si sono fatte scelte di Missionari", ma nessuno si era messo in contatto con lui per comunicargli che era "nel fortunato numero de' destinati in quella invidiabile impresa"¹⁴⁰.

¹³⁴ ARSI, *FG* 750, ff. 396, 396v, Caltagirone 1 ottobre 1716.

¹³⁵ ARSI, *FG* 750, f. 503, Frascati 29 luglio 1717.

¹³⁶ WICKI, *Liste der Jesuiten-Indienfahrer*, p. 319.

¹³⁷ Il suo nome non è presente in DEHERGNE, *Répertoire des Jésuites de Chine*.

¹³⁸ Il suo nome non figura in FEJÉR, *Defuncti secundi saeculi*.

¹³⁹ ARSI, *FG* 750, f. 221, s.l. 10 agosto 1705; non è noto il destino di questo gesuita.

¹⁴⁰ ARSI, *FG* 750, f. 360, Genova 11 luglio 1716.

Grazie a questa rassegna di *indipetae* si è cercato di mostrare come l'ingresso nella Compagnia di Gesù rappresentasse una frattura, o quantomeno un significativo cambiamento, nella vita di un uomo (generalmente di giovane o giovanissima età, ma non esclusivamente) e nelle sue relazioni personali. La famiglia di origine talora non approvava che il proprio figlio volesse farsi gesuita; ancora più difficile era, per i genitori, accettare che il figlio già perso una volta se ne andasse per sempre, senza speranza di rivederlo mai più qualora si fosse imbarcato per le lontane Indie.

Una volta all'interno della Compagnia, le relazioni interpersonali sia in senso verticale (superiori-sottoposti) sia in senso orizzontale (fra compagni di collegio) potevano assumere le più varie sfumature. Da una parte vi erano le grandi amicizie con i colleghi di studio e un rapporto di reverenza e affetto verso i superiori: i gesuiti diventavano la nuova famiglia, mentre il legame con i parenti carnali (e le loro aspettative) veniva reciso. Una relazione così stretta si trasformava però in alcuni casi in una morsa soffocante: molti indipeti confidavano al Generale di sentirsi troppo sorvegliati e amati dai superiori, che non li lasciavano partire missionari proprio per eccesso di affetto. La convivenza con i compagni d'altra parte poteva prendere pieghe inattese, come nel caso dell'invidia di chi restava verso chi partiva, o manifestarsi in quelle che definiremmo oggi vere e proprie prassi di bullismo.

Ognuna di queste circostanze poteva tramutarsi, nelle parole degli indipeti, in una spinta a chiedere le missioni oltremare con ancora maggiore motivazione: all'interno delle loro strategie, non c'era ragione per non attestare in modo ancora più chiaro e forte il bisogno di allontanarsi dalla propria vita passata, a beneficio delle anime dei gentili ma al tempo stesso della propria.

4.3. I Generali e le loro risposte

Non è possibile ricostruire interamente il *modus operandi* della segreteria romana relativamente alla selezione dei gesuiti da inviare in missione: non è chiaro chi concretamente compisse questa scelta, quale fosse la destinazione concessa e perché (in base alle preferenze espresse dall'indipeta, oppure meramente a seconda delle esigenze del momento) e dopo quante richieste o a che età si potesse ragionevolmente ritenere maturo il candidato. Certo è che il Preposito generale aveva l'ultima parola su questo processo e veniva influenzato non solo dalle lettere dell'indipeta, ma da questioni politiche e familiari, e agendo sempre nell'interesse generale della Compagnia (e non del singolo).

Per tentare di fare luce sulla prassi di selezione dei missionari, un primo aiuto ci viene da quanto annotato sul verso di alcune *indipetae*, ove venivano riportate, insieme al regesto, formule sintetiche come “scritto al libro”, “salutato”, “cavato”. Roscioni conferma che è difficile capire la logica sottesa a questi invii perché

documenti che c'informino in proposito quasi non esistono, così come scomparsi sono, secondo ogni apparenza, i ‘libri’ o registri in cui venivano appuntati (con annotazioni, giudizi?) i nomi dei candidati alle Indie¹⁴¹.

Le sue affermazioni potrebbero però subire una revisione, almeno per le candidature della Nuova Compagnia, in seguito alla recente riscoperta di alcuni quaderni che riportano, in forma sintetica, scarni dati anagrafici sugli indipeti (nome e destinazione richiesta) e alcuni segni, ancora da decifrare, ma che erano finalizzati ad aiutare il Generale a scegliere i futuri missionari¹⁴².

¹⁴¹ ROSCIONI, Gian Carlo, *Il desiderio delle Indie. Storie, sogni e fughe di giovani gesuiti italiani*, Torino 2001, p. 169.

¹⁴² L'archivista Mauro Brunello ha recentemente riportato alla luce questi due registri ottocenteschi (*Catalogus sociorum missionem postulantium ab anno 1829 ad annum 1888*), che potrebbero gettare nuova luce sulle politiche di selezione missionaria (cfr. BRUNELLO, Mauro, “Nuova Compagnia di Gesù e vocazione missionaria: le *indipetae* dell'Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI) e l'archivio fotografico Acquaderni”, in *Ricerche di storia sociale e religiosa* XLV, Nr. 88 – Nuova serie (2016), pp. 21-44.). Ulteriori studi verranno condotti su questi registri e ne verificheranno l'importanza a tal fine.

È probabile che i Generali rispondessero non a *tutte* le richieste, ma senz'altro a molte di esse, e lo si mostrerà nel corso di questo capitolo. Anzitutto molti indipeti confermavano, nelle loro lettere, di avere ricevuto delle risposte da Roma, talora specificando quanto avevano dovuto aspettare e sintetizzando il contenuto del messaggio. È vero d'altro canto che molti si lamentavano che le loro richieste fossero rimaste inascoltate e fantasticavano sul fatto che qualcuno le avesse intercettate (plausibile, del resto) – i superiori locali oppure la famiglia carnale – offrendosi, se possibile, di conferire personalmente col Generale, visitandolo a Roma.

Uno dei numerosi esempi di queste (per quanto sporadiche) allusioni è dato da Francesco Corsetti, autore di una serie di *indipetae* durante gli anni 1704 e 1705. Dopo una pausa di una decina di anni il gesuita riprese a scrivere le proprie richieste fra 1716 e 1718, descrivendo in una delle lettere di questa seconda fase la propria cronistoria di indipeta. Corsetti ricordava che, quando era a Frascati, il Generale gli aveva risposto di aspettare dicendogli: “a tempo opportuno non lascerò certo di consolarvi”; qualche tempo dopo, mentre si trovava a Castel Gandolfo, gli era stato risposto che sarebbe stato accontentato “sì, ma doppio la Teologia”. Infine nel 1715 Roma gli aveva garantito che “le speranze, tante volte rafferimatele, vanno horamai accostandosi al bramato lor termine”¹⁴³. In queste frasi possiamo ravvisare un tipico *iter* di risposta della segreteria romana alle richieste per le Indie: una strategia sottile e di successo, che faceva spesso sì che anche dopo dieci anni un gesuita mantenesse viva la speranza e non maturasse dentro di sé sentimenti di rancore a causa di ciò che gli veniva – per il momento – negato.

¹⁴³ ARSI, FG 750, f. 459, Macerata 12 marzo 1717.

Per confermare alcune ipotesi interpretative esiste una fonte straordinaria, che gli storici raramente hanno utilizzato in relazione alle *litterae indipetae*¹⁴⁴. I registri delle risposte del Generale a tutte le Province portano il nome di *Epistulae Generalium* e costituiscono una raccolta (per quanto non completa) divisa a seconda dell'Assistenza e della Provincia di destinazione. L'archivio della Compagnia fu soggetto nel corso del tempo a costanti selezioni - e conseguenti eliminazione di materiale documentario. Già all'inizio del Seicento gli originali delle epistole inviate a Roma non vennero più conservati (anche per eliminare le tracce delle tensioni di un generalato denso di conflitti come fu quello di Claudio Acquaviva), ed è possibile ricostruirne il contenuto solo grazie ai registri generalizi. In seguito, poi, è probabile che molti copialettere romani furono distrutti dai gesuiti poco prima della soppressione. In un periodo così oscuro per la Compagnia, Lamalle ritiene che un "gesto eroico di amore filiale"¹⁴⁵ fosse stato compiuto da chi gestiva la documentazione affinché i detrattori dei gesuiti non

¹⁴⁴ Negli ultimi capitoli di MIAZEK-MĘCZYŃSKA, Monika, *Indipetae Polonae - kołatanie do drzwi misji chińskich*, Poznań 2015 ci si concentra su 229 *indipetae* della Polonia scritte fra 1627 e 1724 da 114 gesuiti e conservate in ARSI (*Pol.* 79). Miazek ha anche cercato, nelle *Epistulae Generalium*, le 88 risposte a queste candidature: il 77% di esse furono negative, pur mantenendo un tono cordiale e grato per l'offerta di sé fatta da questi gesuiti. Lo studio è in lingua polacca e non è stato possibile accedervi; ringrazio Camilla Russell per avermi segnalato l'intervento. Si veda anche il mio contributo sul tema: "The Many Faces of Ignazio Maria Romeo, SJ (1676–1724?), Petitioner for the Indies: A Jesuit Seen through his *Litterae Indipetae* and the *Epistulae Generalium*", in *Archivum Historicum Societatis Iesu* Vol. 85, Fasc. 170 (2016/II), pp. 365-404. Su un simile tema si veda anche PAVONE, Sabina, "I dimessi dalla Compagnia negli anni del generalato di Francesco Borgia: una nuova questione storiografica", in *Francisco de Borja y su tiempo: Política, religión y cultura en la Edad Moderna*, Valencia 2011, pp. 465-479, dove grazie alle *Epistulae Generalium* si conferma il legame frequente tra dimissione dei gesuiti e intromissione delle famiglie che anche nella presente tesi verranno messe in luce.

¹⁴⁵ LAMALLE, Edmond, "L'archivio di un grande ordine religioso: l'Archivio Generale della Compagnia di Gesù", in *Archiva Ecclesiae* Vol. 34-35, N. 1 (1981-1982), p. 115.

approfittassero di una fonte così intima e preziosa “per una nuova campagna denigratoria”¹⁴⁶.

Questi accidenti archivistici hanno fatto sì che le *Epistulae Generalium* siano disponibili per le Assistenze Italiana e Germanica fino alla soppressione, per la Francese si fermino attorno al 1700, per la Spagnola si inoltrino solo fino agli anni Trenta del Seicento; per le missioni orientali sono invece completamente scomparse. È evidente quanto sia grave tale perdita, tanto più se si considera che spesso, della corrispondenza dell'epoca fra “capo” (il Generale) e “membra” (i gesuiti ma non solo: anche i religiosi di altri ordini, laici, e alcune donne in entrambe le categorie) quel che rimane oggi a disposizione degli storici sarebbe solo la risposta romana contenuta nei copialettere.

Per quanto riguarda la situazione italiana, sono conservati presso l'ARSI molti registri di *Epistulae Generalium*. Per la presente tesi sono stati presi in esame soltanto i copialettere relativi alla *Provincia Sicula* redatti tra il 1694 e il 1733¹⁴⁷. La scelta di questa provincia è stata dettata anzitutto dalla constatazione che, fra le *indipetae* presenti nel *Fondo Gesuitico* 749, 750 e 751, quelle siciliane erano dal punto di vista statistico la percentuale maggiore¹⁴⁸.

Molti siciliani, inoltre, erano caratterizzati da una cronistoria di *indipeti* particolarmente estesa e costante: nel corso di più anni essi inviavano a Roma molteplici candidature, tentando in esse le più diverse forme di strategie. Si è quindi deciso di soffermarsi su

¹⁴⁶ *Ibid.* Si veda a tal proposito anche RURALE, Flavio, “«... lo sguardo o la mano del generale»: problemi e prospettive di ricerca nell'Archivum Romanum Societatis Iesu”, in GIANNINI, Massimo Carlo e SANFILIPPO, Matteo, *Gli archivi per la storia degli ordini religiosi*, Viterbo 2007, pp. 93-109. Nell'articolo si evidenziano le quattro principali fasi di selezione/distruzione di materiale archivistico della Compagnia: la prima fu ai suoi albori, quando si decise quale tipologia di documenti andasse conservata nel futuro (fondamentalmente, quella che finiva sotto “lo sguardo o la mano del generale”, come recita il titolo del contributo). La seconda fase fu quella successiva alla morte di Claudio Acquaviva (1615), durante la quale si stabilì di non tenere le lettere inviate a Roma in quanto testimoniavano un periodo difficile e denso di conflitti, interni ed esterni. La terza fase fu quella precedente alla soppressione, quando i gesuiti tentarono in tutti i modi di evitare ulteriori accanimenti e accuse contro la Compagnia e distrussero quindi i documenti potenzialmente compromettenti. In seguito alla soppressione, infine, i riformatori antigesuitici erano interessati soltanto ai dati di carattere economico: tutto ciò che, oggi, per gli storici sarebbe stato di maggiore interesse venne quindi dimenticato in quanto non immediatamente utile (*ibid.*, pp. 99-100).

¹⁴⁷ Sono stati quindi esaminati tutti i registri siciliani a partire da *Sic.* 36-37 (1694-1697) fino a *Sic.* 55 (1732-1733).

¹⁴⁸ Cfr. grafici in Appendice.

una dozzina di siciliani¹⁴⁹, i cui nomi erano particolarmente presenti nelle *Epistulae Generalium* - anche in seguito alla loro parentesi (spesso significativamente lunga) da indipeti, perché ciò significava che essi avevano instaurato con il Generale un rapporto epistolare (e, talora, affettivo) piuttosto stretto.

La limitazione geografica e cronologica è stata motivata dalla ricerca molto impegnativa cui questa fonte obbliga: alcuni registri sono corredati, a inizio o fine catalogo, di un indice alfabetico grazie al quale è possibile concentrarsi solo sui nomi che interessano; in molti casi è però necessario sfogliare le risposte date dal Generale attentamente, pagina per pagina, soffermandosi sull'annotazione a bordo pagina del nome del destinatario. Proprio perché si trattava di un copialettere, non destinato a una lettura privata o a una pubblicazione, le risposte sono inoltre riportate in forma sintetica e ricche di abbreviazioni (chiare spesso soltanto al segretario che le redigeva). Il testo è solitamente fittissimo e gli inchiostri usati spesso sono trapassati sul *verso* della pagina, rendendo la lettura ancora più difficoltosa.

La struttura di questi registri è piuttosto uniforme: le voci erano compilate in ordine cronologico. In cima alla pagina veniva riportato il nome del mese *una tantum*, e in seguito venivano divise per giorno le varie lettere inviate; sul bordo della pagina era indicato il nome e il luogo di destinazione della missiva.

Combinando le *indipetae* con le *Epistulae Generalium*, emerge da parte del Generale una tendenza a rispondere, ma non a *tutte* le lettere – la soluzione più probabile anche dal punto di vista pratico, se si pensa alle centinaia di lettere che ogni anno, da tutta Europa, gli venivano inoltrate. Le stesse *indipetae* conservate oggi, peraltro, non corrispondono alla totalità di quelle che vennero scritte: alcune di esse non giunsero mai a destinazione, altre non vennero catalogate e archiviate in un unico posto. Infine è da ricordare che non tutti i candidati alle Indie scrivevano a Roma: alcuni di essi avevano la possibilità di conferire di persona col Padre generale o la sua segreteria. Le *Epistulae Generalium* ci aiutano quindi a seguire non solo la corrispondenza finalizzata all'invio

¹⁴⁹ I risultati presentati in sede di tesi sono soltanto parziali e speriamo di poterli sviluppare in più interventi nel corso dei prossimi mesi. Uno di questi saggi è già stato pubblicato (“The Many Faces of Ignazio Maria Romeo”) e l'altro è in corso di pubblicazione per un volume collettaneo (“Le risposte dei Generali”, in IMBRUGLIA, Girolamo (a cura di), *Una fonte lunga cinque secoli: Litterae Indipetae*).

in missione, ma a ricostruire i rapporti fra un indipeta e il Preposito della Compagnia in senso più ampio, cioè in tutte le manifestazioni che questa relazione a distanza poteva assumere. Gli indipeti i cui nomi compaiono nei copialettere, in altre parole, non erano *solo* indipeti, ma gesuiti che sentivano l'esigenza di rivolgersi al proprio massimo superiore per una varietà di motivi: per ringraziarlo, per chiedergli consiglio, per presentare le proprie lamentele, per confidarsi, per chiedere consolazione o incoraggiamento.

Il miglior modo per sfruttare l'importanza delle *Epistulae Generalium* ai fini di una ricostruzione delle vicende degli indipeti è illustrare con alcuni esempi quale cambiamento di prospettiva e approfondimenti di analisi esse consentano. Nelle pagine seguenti si ricostruiranno quindi tre *case studies*, il primo dei quali riguarda un gesuita siciliano che fu uno dei più attivi corrispondenti del Generale tra la fine dei Sei e l'inizio del Settecento, Ignazio Maria Romeo.

Nato a Palermo nel 1676 ed entrato nella Compagnia di Gesù nel 1692, come da lui disperatamente specificato nel corso della sua vita inoltrò a Roma più di trenta *litterae indipetae*¹⁵⁰, senza mai raggiungere le missioni tanto desiderate (benché, a un certo punto, fosse stato a esse destinato). Nelle *Epistulae Generalium ad Provinciam Siculam* è possibile reperire, fra le molte epistole inviate da suo padre (Ignazio Maria Romeo marchese di Magnisi) ai Generali del periodo¹⁵¹, quella a seguito della quale venne deciso di sospendere la partenza di Ignazio per le Indie occidentali. Come già notato nel capitolo 2.4, i padri carnali dei gesuiti spesso si opponevano alle loro aspirazioni alla

¹⁵⁰ Ignazio lo ricordò in ARSI, *Fondo Gesuitico* 750, f. 464, Palermo 15 marzo 1717.

¹⁵¹ La documentazione presente in ARSI mostra come fra il padre di Ignazio e i Generali González e Tamburini vi furono rapporti epistolari costanti. Del marchese sopravvivono almeno due epistole: *Sic.* 188, ff. 133-34, Palermo 4 marzo 1704 e *Sic.* 185, f. 282ab, Palermo 14 luglio 1699. Si consideri però che solo la documentazione ritenuta rilevante veniva conservata: le lettere complessive furono sicuramente di più, dato l'alto numero delle risposte che da Roma giunsero al marchese: ARSI, *Sic.* 38, f. 18v, Palermo 28 luglio 1698; ARSI, *Sic.* 38, f. 81r, Palermo 10 agosto 1699; ARSI, *Sic.* 38, f. 122r, Palermo 1 marzo 1700; ARSI, *Sic.* 40, f. 47, Palermo 31 marzo 1704; ARSI, *Sic.* 41, Palermo 12 luglio 1706; ARSI, *Sic.* 41, f. 193, Palermo 5 ottobre 1706; ARSI, *Sic.* 41, f. 249, Palermo 20 dicembre 1706; ARSI, *Sic.* 41, f. 339, Adernò 25 aprile 1707; ARSI, *Sic.* 41, f. 379, Palermo 20 giugno 1707; ARSI, *Sic.* 41, f. 438, Palermo s.d. agosto 1707; ARSI, *Sic.* 42, f. 4, s.l. 9 gennaio 1708; ARSI, *Sic.* 42, ff. 193-94, Palermo s.d. luglio 1708). Nonostante l'abbondanza di repliche romane al padre di Ignazio, il contenuto di esse è perlopiù generico o di semplice ringraziamento.

missione oltremare¹⁵²: questo fu sicuramente un caso in cui l'intervento paterno fu decisivo e "condannò" un indipeta a rimanere nella *Provincia Sicula* in cui era nato.

La prima petizione sopravvissuta in ARSI di Ignazio risale al luglio del 1702¹⁵³: in queste poche righe scritte in latino il siciliano reiterava una richiesta già espressa una volta. Il venticinquenne godeva all'epoca di buona salute, aveva pronunciato i tre voti nel 1700; insegnava grammatica e umanità presso il Collegio di Palermo e aveva iniziato attività di predicazione e missionaria nella sua Provincia¹⁵⁴.

Nella sua quinta *indipeta* (la seconda conservatasi, datata allo stesso anno) Ignazio sottolineava che la sua salute, da lui descritta come "perfettissima", gli era stata "concessa solo a bene dell'Indiani in circostanze appunto, che si parlava di morte da tutti i Medici, e davano il mio riavimento per impossibile"¹⁵⁵. Negli anni successivi il gesuita continuò a presentare le proprie candidature ma in più occasioni manifestò dubbi su un loro accoglimento, perché temeva che "l'esservi [...] rimessa l'ultima determinazione ad elezzione del Padre Provinciale mi sarà di qualche impedimento". Questi avrebbe infatti tentato di dissuadere il Generale con "le scarsezze [di gesuiti] della Provincia" e i "dissapori de' miei Parenti": entrambi gli elementi erano però secondo Ignazio "in verità non fondati né di sode conseguenze"¹⁵⁶.

Nel 1704 il siciliano, all'epoca ventottenne, era nonostante i suoi timori riuscito a convincere l'allora Generale González a concedergli la patente per le Indie. Ignazio, contento come non mai, si firmava "Felicissimo Indiano" e "con il cuore tutto sulla penna"¹⁵⁷. Sperava di lasciare la sua città quanto prima e, citando Marcello Mastrilli, esclamava con gioia: "tanto Paradiso vicinior, quanto Panormo longius me abire

¹⁵² Per il ruolo delle famiglie come sostenitrici o, più frequentemente, ostacoli alla spedizione nelle Indie si veda il capitolo 2.4..

¹⁵³ ARSI, *FG* 750, f. 104, Palermo gennaio 1702.

¹⁵⁴ ARSI, *Sic.* 95, f. 100.

¹⁵⁵ ARSI, *FG* 750, f. 117, Palermo 17 ottobre 1702.

¹⁵⁶ ARSI, *FG* 750, f. 151, Palermo 21 dicembre 1703.

¹⁵⁷ ARSI, *FG* 750, f. 157, Palermo 24 gennaio 1704.

video”¹⁵⁸. Nonostante l’entusiasmo, temeva però che qualcuno avrebbe cercato di ostacolarlo e invitava il Generale alla cautela: nel *Post Scriptum* lo pregava infatti “a chiamarmi presto in Nave, altrimenti questi buoni Padri saran caggione di qualche sodo impedimento”¹⁵⁹. Secondo Ignazio i gesuiti siciliani stavano tentando di convincere suo padre a non lasciarlo andare, dipingendogli la vita del missionario nelle Indie pericolosissima - a partire dal lungo e spesso mortale viaggio. Forse erano preoccupati per la sua salute (che però, dai *Catalogi Triennales* e dalle sue stesse dichiarazioni sembrava buona), forse erano sinceramente affezionati a lui e non volevano perderlo per sempre, forse ritenevano che Ignazio avrebbe fatto un migliore servizio rimanendo nella sua Provincia di origine. Come si è notato precedentemente in questo capitolo, erano molti gli indipeti siciliani del periodo a esprimere una simile preoccupazione.

Quel che sembra più probabile, però, è che i gesuiti siciliani stessero dicendo al padre di Ignazio semplicemente quello che lui voleva sentire, ossia che suo figlio correva il rischio di morire prematuramente e invano. Ignazio comunque si dichiarava ottimista sulla sua prossima partenza e sull’appoggio paterno di cui avrebbe goduto, benché non potesse esimersi dall’esprimere preoccupazione a causa delle “dicerie somministrate da quei buoni Padri contro all’Indie”, perché vedeva suo padre “turbarsi” mentre lui si trovava “impedito del dar le dovute risposte”.

Qualche giorno dopo Ignazio scrisse ancora a Roma, ma questa volta in uno stato d’animo completamente differente: si descriveva infatti come “bisognevolissimo ed afflittissimo, [...] supplichevole [...] intorno alla mia partenza Indiana”¹⁶⁰. Aveva appreso che essa era stata cancellata a causa delle proteste della madre e si rivolgeva al Generale come a un giudice, dal quale auspicava una giusta risoluzione per la sua causa: “nel tribunale della cortese e paterna carità di Vostra Reverenza, m’appello [...] alla sua autorità ed al santo Zelo che l’arde in petto”. Non gli sembrava possibile che la Compagnia di Gesù si facesse intimidire dalle intrusioni materne, tanto più che a lui stesso sembrava di poter “superar facilmente gl’assalti lagrimosi di mia Madre”.

¹⁵⁸ Non è stato possibile trovare corrispondenza di queste parole, che Ignazio attribuisce al “nostro” Marcello Mastrilli (1603-1637). Sulla sua figura si veda il capitolo 2.2..

¹⁵⁹ ARSI, *FG* 750, f. 157, Palermo 24 gennaio 1704.

¹⁶⁰ ARSI, *FG* 750, f. 162, Palermo 6 marzo 1704.

Bisogna però ricordare che la marchesa di Magnisi era, secondo quanto dichiarato da Ignazio stesso in due occasioni, la madrina del viceré della Sicilia Francesco Del Giudice (1647-1725; in carica dal 1701 al 1705)¹⁶¹, personaggio di un certo rilievo politico.

Il gesuita era in preda all'indignazione: dopo aver ricevuto l'ordine del Provinciale di portarsi a Cadice o Genova, aveva deciso di andare a salutare i suoi familiari e in seguito i superiori. In quell'occasione il Provinciale gli aveva comunicato che non sarebbe partito perché la marchesa aveva troppo bisogno di averlo vicino. La sua vocazione gli sembrava non solo ritardata ma definitivamente frustrata: "mi vedo preclusa quasi dell'in tutto la strada all'Indie bramate se il negozio debba dipendere dal sì di mia Madre". Implorava il Generale: "spero [...] dalla mano potente di Vostra Reverenza esser tolto da sì fatto labirinto".

Ignazio aveva ragione a credere che la sua famiglia fosse responsabile della mancata partenza, e elencava al Generale i motivi che i suoi parenti avevano probabilmente addotto per convincerlo a condannarlo a restare in Sicilia. L'indipeta pensava che suo padre temesse che sarebbe morto prima ancora di arrivare nelle Indie, già in Spagna (forse a causa delle guerre del tempo): ciò avrebbe reso del tutto vano il suo allontanamento dalla famiglia e le sofferenze che ne derivavano. Questo pensiero non preoccupava affatto Ignazio, che rispondeva anzi: "di ciò son contento e, quando altro a Dio non possa sacrificare, gli sacrificherò l'allontanamento de' parenti e della propria Provincia". Si vedrà in seguito come questa ipotesi di Ignazio non corrispondesse però al vero, e il marchese non la menzionò nella sua missiva al Generale.

In secondo luogo, Ignazio supponeva (questa volta correttamente) che suo padre lo avrebbe preferito in Sicilia per aiutarlo nella gestione familiare, soprattutto nel caso in cui fosse improvvisamente venuto a mancare. Ignazio aveva lasciato alle spalle la sua

¹⁶¹ Nel 1704 Ignazio si lamentò dell'intromissione della marchesa nella sua candidatura (ARSI, *FG* 750, f. 162, Palermo 6 marzo 1704) e, oltre un decennio dopo, ricordava al Generale che la sua partenza per le Indie era stata annullata a causa dei suoi genitori e dell'intervento del viceré (*FG* 751, f. 464, Marsala 15 marzo 1717). Del Giudice fu eletto vescovo di Monreale proprio nel 1704 e nella Casa Professa di Palermo, e fu esentato dalla presenza nella sua arcidiocesi poiché già impegnato come viceré. Si veda *Dizionario Biografico degli Italiani* online la sua voce a cura di MESSINA, Pietro (Vol. 36, 1988) [http://www.treccani.it/enciclopedia/francesco-del-giudice_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/francesco-del-giudice_(Dizionario-Biografico)/) e <http://www2.fiu.edu/~mirandas/bios1690.htm#Giudice>, consultati l'8 settembre 2017.

vecchia vita facendosi gesuita, ma se fosse rimasto in Sicilia o nei dintorni sarebbe stato in grado di sostenere la sua casata ben più che se si fosse trovato nelle Indie occidentali cui era stato destinato.

Per la medesima ragione, peraltro, egli aveva in precedenza rifiutato le missioni tunisine: sapeva infatti che quella distanza irrisoria avrebbe consentito “facilissimo il ritorno per ogni accidente in Sicilia”, che già immaginava i suoi parenti gli avrebbero richiesto “ad ogni capriccio d’affetto”. Oltre a ciò, non aveva accettato perché “una tal Missione non *era* stata mia vocatione” e inoltre “impedisce Tunesi quell’Olocausto totale” che invece era possibile nelle Indie¹⁶². Da lì, i suoi parenti non avrebbero potuto richiamarlo né costringerlo a tornare per badare al padre, alla madre o ai suoi fratelli minori. Dato lo status elevato della famiglia siciliana, decisioni come quella di chi l’avrebbe retta una volta morto il marchese o chi avrebbe potuto allontanarsene per sempre (recandosi missionario in America) coinvolgevano non solo il singolo, ma l’intero contesto socio-politico in cui i gesuiti operavano.

È verosimile che gli stessi superiori che Ignazio accusava di tentare di fuorviare suo padre agissero in realtà di comune accordo con lui: era interesse di entrambi i fronti tenere in Sicilia Ignazio, il quale si trovava fra due fuochi, in una situazione di impotenza che lo frustrava profondamente. Ciononostante, tentava di ribellarsi a essa e garantiva al Generale, pieno di rabbia, “lo sperare da me un sì fatto aiuto è una chimera, aiuterò sol la sua casa colle sole orazioni”¹⁶³. Concludeva però la sua lettera con un certo ottimismo, ritenendo che lo “schiamazzar” di sua madre sarebbe stato facilmente messo a tacere, e anche l’opposizione di suo padre in realtà gli sembrava “hor [...] quasi placata”. Come molti dei suoi compagni di vocazione, Ignazio era propenso a vedere la situazione sotto una luce ben più positiva di quel che era in verità, ignorando segnali che andavano chiaramente in direzione opposta.

¹⁶² Ignazio, un anno prima, aveva candidamente confessato di aver rifiutato la missione di Tunisi alla quale il Provinciale lo voleva destinare proprio perché la Sicilia e il Nord Africa erano troppo poco distanti per permettergli un effettivo distaccamento dalla sua famiglia, che non lo avrebbe mai lasciato libero da preoccupazioni e tormenti (ARSI, *FG* 750, f. 135, Sciacca 26 aprile 1703).

¹⁶³ Non è stato possibile in questa sede dedicare ulteriore attenzione alla famiglia Magnisi che, come buona parte della nobiltà siciliana, aveva intessuto con la Compagnia di Gesù delle relazioni molto strette.

Ignazio indirizzò al Generale una lettera cinque mesi dopo, sottolineando come tale lunghissimo (a suo modo di vedere) periodo di pausa fosse causato dal tentativo di “ritruovar l’Indie in Sicilia”, che però riconfermava solo il suo desiderio di “esser consolato coll’Indie Reali”¹⁶⁴. Durante quei mesi il gesuita era rimasto “in silenzio” e aveva ideato “tutte le possibili industrie per acquetare i miei Parenti (contrarii alla mia mossa Indiana)”; ciononostante essi continuavano a essere “più che mai ostinati”. Più che dei genitori, la colpa era secondo lui del fatto che “la loro coscienza sta in mano di Gesuiti Santi, Dotti e Prudenti, e questi li rendono sicuri del non contravenire al divino volere impedendo la mia partenza”. Ignazio soffriva perché si sentiva stritolato da questa alleanza fra i suoi genitori e i gesuiti siciliani: per liberarsene si dichiarava “pronto a partenza furtiva e ad ogn’altro fosse necessario per assecondare alle divine chiamate”.

Nel corso degli anni successivi, Ignazio continuò a inoltrare le proprie petizioni a Roma; si vedrà in seguito come il Generale gli rispondesse con regolarità ma senza mai alimentare grandi speranze. La sua penultima *indipeta* risale al 1717 ed era per molti aspetti diversa dalle sue prime candidature: Ignazio era ormai quarantunenne, il Generale non era più González ma Michelangelo Tamburini, e oltre tredici anni erano passati dalla prima volta che aveva manifestato la sua vocazione per le Indie. Il gesuita aveva cercato di moderarsi e restare paziente; come faceva notare al Generale,

sono due anni e mezzo che non scrivo [...] e non le replico le mie ben consapute istanze delle Missioni dell’Indie, perché stavo coerentemente alle paterne sue lettere sulla speranza che, nell’apertura se l’incontrerebbero, m’avesse esaudito¹⁶⁵.

Da queste parole sembrerebbe che Tamburini gli avesse dato delle concrete speranze di partire, ma si noterà in seguito come in verità ciò non accadde mai dopo l’intromissione del marchese nell’istanza.

Ignazio scriveva ancora a Roma nello stesso anno, quando ormai era sempre più improbabile che gli venisse concessa un’altra licenza per la missione oltremare.

¹⁶⁴ ARSI, FG 750, f. 170, Palermo 12 luglio 1704.

¹⁶⁵ ARSI, FG 750, f. 464, Palermo 15 marzo 1717.

Ammetteva, in questa sede, di provare una “santa invidia” per i suoi compagni che partivano: vedeva “esauditi [...] molti di questa Provincia e, fatta la Novena a San Francesco Saverio, [...] mi sento ispirato a ricordare a Vostra Paternità le mie brame con tutta la caldezza possibile”, benché accompagnate “colla dovuta indifferenza”. Non era più un venticinquenne ma “non sono sì avanzato nell’età, che è sol di quarant’un anno, che non possa cimentarmi a viaggi lunghi ed a qualunque fatica”. Il suo desiderio per le Indie era verificato e di antica data; ricordava al Generale:

fin dall’ingresso nella Compagnia, [...] se farà ricercare fin dal 1702, troverà in cotesto Archivio più di trenta mie lettere parte indirizzate a Vostra Paternità, e parte all’Antecessore Padre Nostro Generale Tirso.

Quest’ultimo, nel 1704, lo aveva assegnato ad esse “ed intrapresi la partenza, e dai miei nemici domestici [...] (li quali tutti son morti, e non possono più impedire) mi fu frastornata”.

L’ultima epistola di Ignazio conservata nel *Fondo Gesuitico* risale al 1720: in essa non vi è menzione delle missioni indiane ma soltanto di quelle siciliane. Il gesuita si dichiarava preoccupato in particolare per “il sacro Ministero delle dette Missioni, [...] troppo dicaduto e vilipeso da nostri in questa Provincia”¹⁶⁶.

Se la sua vicenda di indipeta venisse studiata sulla base di quest’ultima comunicazione col Generale, con tutta probabilità si manterrebbe intaccata l’immagine ‘romantica’ e positiva di un gesuita che, nonostante la frustrazione del proprio desiderio di missione oltremare, decise di dedicarsi anima e corpo alle Indie ‘di qua’, trovando in esse un’alternativa (per quanto forzata) altrettanto soddisfacente.

Il fatto che il nome di Ignazio non compaia nel catalogo dei defunti della Compagnia di Gesù, però, è un primo segnale di quello che fu, probabilmente, il suo destino di dimesso. Ricercando poi il suo nome fra i destinatari delle *Epistulae Generalium ad Provinciam Siculam* è possibile riscrivere la sua vicenda biografica e trovare le risposte ad alcuni interrogativi e sospetti che le sole *indipetae* lasciavano in sospenso.

¹⁶⁶ ARSI, FG 751, ff. 80r-80v, Agrigento 19 gennaio 1720.

Nelle *Epistulae Generalium* troviamo il nome di Ignazio per la prima volta in una risposta che González inviò nel 1698 a suo padre¹⁶⁷. Il Generale lo rassicurava: “non mai né la Compagnia né io lasceremo di riguardare con occhio di attentissima Carità il primogenito di Vostra Signoria Illustrissima e nostro fratello Romeo”¹⁶⁸. Il marchese poteva liberamente “farlo curare dal medico che più la aggrada”, e la Compagnia di Gesù lo avrebbe anche in futuro senza problemi “servito in cosa sì piccola”.

Nello stesso copialettere si trovano altre due risposte del Generale al padre di Ignazio: in quella datata 1699 si ringraziava il marchese, evidentemente un benefattore abituale della Compagnia¹⁶⁹; nella seconda, di un anno successiva¹⁷⁰, González si felicitava con lui per il terzo voto pronunciato recentemente dal figlio¹⁷¹. Queste comunicazioni ci confermano lo stretto legame presente fra la famiglia di Magnisi e la *leadership* gesuita, sia a Roma sia in Sicilia.

Nel medesimo registro si trova la risposta alla prima *indipeta* di Ignazio, non conservata nel *Fondo Gesuitico* e alla quale lui stesso accennava. Il Generale rispondeva che, “se al fervore dello spirito corrispondesse in voi il vigore del corpo, non sarei alieno dall'esaudire le vostre istanze”; tuttavia, “per ora”, era meglio che Ignazio si occupasse di “risanare dalle [...] indisposizioni”, limitandosi a “contenere dentro i termini di cotesto Collegio i vostri apostolici desiderii”¹⁷². Ignazio in effetti menzionava questa sua malattia nella sua prima *indipeta*; nei *Catalogi Triennales* di quelle annate egli veniva descritto dapprima come “sanus”¹⁷³ (nel 1693), tre anni dopo come

¹⁶⁷ Si veda a proposito della famiglia di Ignazio SPUCCHES, Francesco San Martino, GREGORIO, Mario (ed. della ristampa), *La storia dei feudi e dei titoli nobiliari di Sicilia dalla loro origine ai giorni nostri* (1924), Palermo 1924.

¹⁶⁸ ARSI, *Sic.* 38, f. 18v, Palermo 28 luglio 1698.

¹⁶⁹ ARSI, *Sic.* 38, f. 81r, Palermo 10 agosto 1699.

¹⁷⁰ ARSI, *Sic.* 38, f. 122r, Palermo marzo 1700.

¹⁷¹ Si veda il dattiloscritto *Gesuiti dell'antica Compagnia secondo i gradi 1541-1773*, consultabile in ARSI: *sub nomine* è documentato come Ignazio pronunciò il quarto voto il 15 agosto del 1710 (cfr. anche *Ital.* 22, ff. 357-58).

¹⁷² ARSI, *Sic.* 38, f. 224r, Palermo 29 agosto 1701.

¹⁷³ Il nome di Ignazio Maria Romeo compare per la prima volta nei *Catalogi Triennales* della *Provincia Sicula* nel 1693 (ARS, *Sic.* 86, f. 127).

“infirmus”¹⁷⁴, e in seguito nuovamente come “sanus”. I *Catalogi Triennales* non sono precisi e affidabili come si potrebbe pensare, tuttavia sembra strano che un dato piuttosto oggettivo come quello dello stato di salute non fosse stato compilato correttamente. Nel 1701, ad ogni modo, il Generale raccomandava a Ignazio di riprendersi prima di sperare nell’accoglimento della richiesta per le Indie; gli ricordava inoltre che restando in Sicilia non avrebbe avuto “certamente i travagli delle Missioni dell’Indie”, ma avrebbe potuto “senza dubbio compensarne i meriti”¹⁷⁵.

La sentenza non era in questo caso definitiva perché, come anticipato, nel 1704 Ignazio ricevette una missiva dal Generale “coll’avviso desiderato di mettersi in viaggio, per ubbidire alle divine chiamate nell’apostolico impiego delle Missioni dell’Indie”¹⁷⁶. Il Provinciale doveva occuparsi delle “particolari determinazioni [...] intorno alle circostanze della partenza e della navigazione”, e il Generale gli augurava che Dio mantenesse per lui “sempre acceso nel cuore il santo fuoco del zelo della sua divina gloria e della salute delle anime” e gli garantisse “lungamente le forze corporali per quest’impiego celeste”. Dalle *Epistulae Generalium* apprendiamo quindi che questo era il tipico messaggio col quale veniva concesso agli indipeti la tanto agognata ‘licenza’ per le Indie.

Sempre grazie ai copialettere romani è stato in questo caso possibile risalire a un ulteriore tassello documentario per analizzare più ampiamente la vicenda di Ignazio: il marchese infatti si intromise attivamente nella sua causa e gli impedì per sempre di raggiungere le Indie occidentali alle quali era stato destinato. L’intera famiglia dei Magnisi protestò contro la partenza del primogenito nel marzo del 1704: il marchese raccontava che Ignazio si era presentato a casa “a fin di prender licenza per andarsene all’Indie, ove egli dice che Dio lo chiama”¹⁷⁷. Già da queste parole emerge lo scetticismo del marchese, non convinto che fosse davvero la volontà di Dio a dare vita a

¹⁷⁴ ARSI, *Sic.* 89, f. 111.

¹⁷⁵ ARSI, *Sic.* 38, f. 224r, Palermo 29 agosto 1701.

¹⁷⁶ ARSI, *Sic.* 40, f. 9r, Palermo 22 gennaio 1704.

¹⁷⁷ ARSI, *Sic.* 188, f. 133r, Palermo 4 marzo 1704.

questo desiderio, ma piuttosto un capriccio di gioventù. Nessuno, in famiglia, sembrava informato della vocazione indiana di Ignazio, eccezion fatta per la madre che ne aveva avuta “qualche notizia”: proprio su di lei il marchese puntava per descrivere un dramma familiare a tinte forti. La donna, infatti, non era preparata psicologicamente per un addio così repentino: vedendo “sì affrettata l'esecuzione della partenza” era stata “soprafatta da violenza di cordoglio intollerabile” e lo aveva “pianto in pericolo quasi evidente di morire”.

Per tentare di prevenire il peggio, il marchese si era rivolto al Provinciale “rappresentandogli tutto questo, soggiungendogli che non mi sarei mosso da suoi piedi se prima non mi avesse concesso tanto di tempo quanto si potesse”. In seguito aveva deciso di scrivere direttamente al Generale, per dargli “una sincera e veridica informazione dello stato presente della mia Casa” e fornirgli tutte le argomentazioni contrarie alla partenza del figlio.

Anzitutto, Romeo senior sottolineava come la salute del figlio non fosse buona come lui vantava. La famiglia di Magnisi aveva avuto nel corso del tempo venti figli, ma “Dio [...] la metà l’ha chiamato a sé, anticipandole il possesso di quella gloria per cui fummo creati”; Ignazio era il primogenito e i suoi fratelli erano tutti piccoli (tre sorelle zitelle, cinque fratelli sotto i quattordici anni, due dei quali neppure giunti allo svezzamento, e un fratello maggiore che però si era sposato e allontanato da Palermo). Si occupava di tutti loro il marchese, che però si riteneva vecchissimo (aveva quarantotto anni) e senza forze sufficienti per proseguire a farlo; la moglie aveva quarantaquattro anni ma era “di poca salute e disfatta da 20 parti, oltre l'aborti framezzati, quando uno e quando due da un parto all’altro”, inoltre “patisce d'un flato ipocondriaco che la rende talvolta quasi fuor di se stessa”. Entrambi peraltro non avevano genitori o fratelli vivi che potessero aiutarli: Ignazio era per loro “l’unico figlio di cui potremmo far capitale d'averlo, se non per altro, almeno assistente al capezzale per serrarci l’occhi”. Se questi se ne fosse andato nelle Indie, i medici di famiglia ipotizzavano che la marchesa “o che sia per uscire affatto di cervello, o che sia per restar morta di colpo apopletico”; di conseguenza Romeo senior si sarebbe trovato senza moglie, senza primogenito, e con una decina di ragazzini cui badare. Ricordando al Generale che “le leggi Divine et humane

prescrivono da figli ogni soccorso”, si rivolgeva a lui “come figlio a Padre”, con un tono di estrema umiltà formale. In questi gioco di specchi, il Generale era non solo il padre spirituale di Romeo iunior, ma anche di Romeo senior, e come tale aveva il potere di decidere del destino di entrambi. La sottomissione manifestata dal marchese era, naturalmente, anche retorica: ben conscio della sua elevata posizione sociale e del sostegno periodicamente assicurato alla Compagnia di Gesù, sapeva di avere una certa voce in capitolo su una decisione così importante che coinvolgeva il suo primogenito direttamente ma in generale tutta la sua famiglia.

Di fronte a lettere come questa, emerge chiaramente la sottile strategia che il Generale doveva mettere in pratica per non scontentare entrambi i Magnisi. La posizione era alquanto delicata: fortunatamente le *Epistulae Generalium* consentono di ricostruire la corrispondenza romana con Romeo padre da una parte, e figlio dall'altra. In primo luogo, prevedibilmente, González decise di rispondere al marchese: nel marzo del 1704 lo rassicurò che “non si mancherà dei dovuti riguardi verso la persona, e della sua Signora Consorte, nel risolvere la partenza del Padre Romeo loro figlio”¹⁷⁸. Il benessere della famiglia Magnisi stava “sommamente a cuore” alla Compagnia, e il Generale e il Provinciale avrebbero fatto di tutto per assicurarglielo. Nell'aprile dello stesso anno poi, il Generale rispose anche a Ignazio: la “santa alienazione da' Parenti” che il gesuita “esprimeva” era giudicata con apparenti note di lode, ma gli veniva raccomandato, “prima di partir di costà”, di rappacificarsi con essi (“conviene che in qualche modo acquieti i suoi Signori Padre e Madre”)¹⁷⁹.

Era alquanto improbabile che i marchesi mutassero consiglio, anzi: nella lettera di Romeo senior al Generale emergeva molto chiaramente come non avrebbero mai concesso a Ignazio di partire per le Indie. Al Generale questo doveva essere noto, ma al tempo stesso, dovendo relazionarsi anche con Ignazio, non era opportuno disilluderlo completamente (tanto più che la situazione poteva cambiare da un momento all'altro, per esempio in seguito alla morte dei marchesi): decise così di invitarlo a perseverare,

¹⁷⁸ ARSI, *Sic.* 40, f. 47r, Palermo 31 marzo 1704.

¹⁷⁹ ARSI, *Sic.* 40, f. 50, Palermo s.d. aprile 1704.

ipotizzando con lui che i suoi genitori avrebbero prima o poi cambiato idea¹⁸⁰. La missione indiana non gli era preclusa, assicurava González, ma solo a patto che ciò rientrasse nei progetti divini e avesse luogo “senza offesa di persone che per ogni motivo meritano da lei, e da me un particolarissimo rispetto” ossia i marchesi.

Le *Epistulae Generalium* contengono numerose risposte a lettere scritte da Ignazio negli anni successivi che non sono però conservate nel *Fondo Gesuitico*. Se è molto probabile che questa fitta corrispondenza fosse legata allo status elevato della famiglia Magnisi, per ironia della sorte era proprio questa peculiarità che impediva a Ignazio di raggiungere l’obiettivo desiderato: il legame tra le alte sfere della Compagnia, in Sicilia e a Roma, con la famiglia di Magnisi era troppo stretto perché la sua volontà potesse prevalere. Ciononostante, Ignazio mantenne sempre viva la speranza e alcuni fattori avrebbero potuto agevolarlo: nel 1705 González morì, e all’inizio del 1706 gli succedette Tamburini; nello stesso periodo inoltre anche i suoi genitori probabilmente si spensero¹⁸¹. La questione però non si risolse secondo i suoi desideri e, anzi, nel settembre del 1711 Tamburini gli scrisse una lettera piuttosto definitiva, che non lasciava spazio a molte speranze. Al trentaquattrenne Ignazio il Generale scriveva che doveva accontentarsi

di quel merito che il Signore le darà per i suoi buoni e santi desiderii, poiché la sua età oramai alquanto avanzata, la difficoltà che per essa provarebbe di imparare un linguaggio non solo straniero ma per se stesso difficile, il tempo che spenderebbe nella lunga navigatione, et il molto che lascerebbe di fare costi dove opera sì bene in gloria del Signore non solo difficultano, ma impossibilitano l'adempimento delle sue brame. Ella perciò si contenti di esercitare così il suo zelo a beneficio delle Anime, e creda pure che il Signore non vuol altro da lei¹⁸².

¹⁸⁰ Il Generale, pur non essendone probabilmente molto convinto, gli scriveva: “Non diffido che, a poco a poco e coll’aiuto del tempo, Vostra Paternità non possa efficacemente insieme e soavemente espugnar l’animo de’ suoi congiunti”, ARSI, *Sic.* 40, f. 109r, Palermo 11 agosto 1704.

¹⁸¹ Ignazio faceva riferimento a una messa in memoria del padre in ARSI, *Sic.* 43, ff. 36-37, Palermo 4 marzo 1709. Sua madre morì dopo il 1704 (anno in cui si oppose alla partenza del figlio) e prima del 1717 (quando Ignazio scriveva che tutti i suoi nemici erano deceduti; cfr. ARSI, *FG* 750, f. 464, Marsala 15 marzo 1717).

¹⁸² ARSI, *Sic.* 44, f. 139r, Palermo 14 settembre 1711.

La comunicazione è perentoria e si potrebbe pensare che abbia sconvolto Ignazio: curiosamente questi non si scompose né scoraggiò dal continuare a presentare le proprie candidature per le Indie. È vero che però da allora le epistole che indirizzava al Generale vertevano perlopiù attorno alle missioni siciliane. Le sue istanze ci sono note grazie alle risposte di Tamburini regestate nelle *Epistulae Generalium*: da esse apprendiamo che Ignazio gli aveva proposto i nomi di “due Compagni che desidera per le Missioni” (il Generale lo rassicurava che, “quando non vi sia cosa che osti, senza dubbio [il Provinciale] la consolerà”)¹⁸³ e che gli aveva raccontato dei “disordini” che caratterizzavano la missione siciliana (“un Ministero sì proprio nostro, e sì profittevole a’ prossimi”) chiedendo di porvi rimedio¹⁸⁴. Il carattere ‘obbediente’ di queste epistole era però controbilanciato dalle richieste per le ‘vere’ Indie che Ignazio continuava a presentare, dal momento che il Generale si sentì in dovere di ricordargli di impiegare il suo fervore Apostolico nelle missioni di queste nostre Parti”, limitandosi ad avere “il merito del desiderio che ha delle missioni più lontane delle Indie, poiché la sua età e le fatiche che ha fatto non le proporzionano un viaggio sì lungo, e sì arduo”¹⁸⁵.

Dalla documentazione conservata nel *Fondo Gesuitico* si è rilevato come l’ultima *indipeta* di Ignazio risalga al marzo del 1717: dopo una pausa di due anni e mezzo, il gesuita ricordava al Generale come la sua età non fosse così avanzata e ogni ostacolo familiare avesse cessato di esistere¹⁸⁶. In quell’anno, apparentemente, Ignazio si era sentito costretto ad affrontare la realtà, ossia che il Generale non l’avrebbe mai destinato alle missioni nelle Indie. Forse anche per questo motivo si era dedicato alle missioni siciliane: Tamburini lo lodava e provava “non ordinaria consolazione” dall’aver appreso che Ignazio “dopo diligente desaminazione” aveva “riconosciuto per commendabile il ministero delle missioni”¹⁸⁷. Il Generale gli scriveva: “non altrove che in cotesto Regno le costituisco quelle Indie alle quali aspira”: lo invitava poi a

¹⁸³ ARSI, *Sic.* 44, f. 149r, Palermo 20 ottobre 1711.

¹⁸⁴ ARSI, *Sic.* 44, f. 74r, Palermo 8 agosto 1712.

¹⁸⁵ ARSI, *Sic.* 45, f. 220r, Palermo 8 agosto 1713.

¹⁸⁶ ARSI, *FG* 750, f. 464, Palermo 15 marzo 1717.

¹⁸⁷ ARSI, *Sic.* 47, f. 352v, Palermo 13 dicembre 1717.

“santificare cotesti popoli con zelo indefesso” in modo da ricevere, “a suo tempo, dall’eterno Rimuneratore quella stessa corona che altri vi conquisteranno faticando tra’ Barbari dell’Asia e dell’America”.

Anche nell’anno successivo (1718) il Generale indirizzò alcune risposte a Ignazio: lo ringraziò per la “relazione [...] della fondazione di coteste missioni e delle varie vicende alle quali è stata sottoposta”¹⁸⁸ e per le “notizie [...] intorno a vari obblighi delle nostre case e collegi in favore delle missioni”¹⁸⁹; gli consigliò di “godersi in pace questi mesi di riposo senza prendersi alcun travaglio di chi, per avventura, si adombrasse del suo soggiorno in cotesto Collegio”¹⁹⁰.

Nel 1720 Ignazio veniva encomiato per il suo zelo e le donazioni¹⁹¹ nonché per le “grandi fatiche, viaggi e diligenze impiegate per mantenere il buon nome della Compagnia nella causa del Padre Urso”¹⁹². Alla fine dell’anno Ignazio scrisse una lettera piena di “punti molto difficili”¹⁹³ al Generale, il quale si prese del tempo per rispondervi adeguatamente: circa due mesi dopo gli raccomandò di “fare quel che si può, se non può farsi tutto quel che si deve”. A metà del 1721 Ignazio venne ringraziato “per l’esito felice che ha procurato all’affare del Padre Baracco, terminato con tanta soddisfazione dell’afflitto Padre e con tanto decoro della Compagnia, mercé del buon cuore e della destrezza con cui Vostra Reverenza [lo] ha maneggiato”¹⁹⁴ e riconfermato sull’interessamento del Generale per le missioni siciliane (“mi prenderò a cuore la causa di coteste Missioni, e de’ Padri Missionarii [...] un ministero sì proprio della

¹⁸⁸ ARSI, *Sic.* 48, f. 61r, Palermo 18 maggio 1718.

¹⁸⁹ ARSI, *Sic.* 48, f. 93r, Palermo 1 agosto 1718.

¹⁹⁰ ARSI, *Sic.* 48, f. 61r, Palermo 18 maggio 1718; si vedano anche ARSI, *Sic.* 48, f. 123r, Palermo 24 ottobre 1718 e ARSI, *Sic.* 48, f. 132r, Palermo 14 novembre 1718.

¹⁹¹ ARSI, *Sic.* 49, f. 10r, s.l. 25 marzo 1720 e ARSI, *Sic.* 49, f. 68r, Palermo 4 novembre 1720.

¹⁹² ARSI, *Sic.* 49, f. 22r, s.l. 13 maggio 1720.

¹⁹³ ARSI, *Sic.* 49, f. 87r, Palermo 3 febbraio 1721; si veda a tal proposito anche ARSI, *Sic.* 49, f. 93r, Palermo 17 febbraio 1721.

¹⁹⁴ ARSI, *Sic.* 49, f. 124r, Palermo 9 giugno 1721.

Compagnia”). Anche nel luglio¹⁹⁵ e agosto¹⁹⁶ dello stesso anno il siciliano stava ‘assillando’ sulla stessa questione il Generale, e questi dovette procedere a rassicurarolo nuovamente. Nel 1722 Ignazio sembrava ancora immerso nelle questioni siciliane¹⁹⁷ e pronto a soccorrere la Compagnia su alcune faccende ‘scandalose’: giunto alla fine dei suoi quarant’anni, era diventato un membro quasi indispensabile alla *Provincia Sicula*. Dentro di sé, però, stava evidentemente maturando una certa frustrazione e insoddisfazione: nel 1722 il Generale dovette confortarlo per la sua “afflitione”, ricordandogli che “non deve l’impegno prevalere alla ragione” ed era necessario essere realistici nel perseguire i propri obiettivi, per nobili che fossero¹⁹⁸. Dalle parole di Tamburini peraltro sembra che Ignazio pretendesse di avere tutto e sempre sotto controllo, se necessario usufruendo anche dell’aiuto di collaboratori *ad hoc*¹⁹⁹. L’impegno che il siciliano metteva nelle sue cause - le Indie prima e le missioni siciliane poi - poteva essere un problema perché non gli garantiva la necessaria tranquillità d’animo. Ignazio aveva chiesto di avere un “Compagno di cui servirsi in Città, et un altro a cui raccomandare gl’affari di Campagna”²⁰⁰ ma il Generale riteneva che il mostrare questa esigenza fosse indice di come vi fosse incompatibilità tra i troppi incarichi di Ignazio. Era necessario si impiegasse a tal fine “qualche soggetto capace, e meno occupato”, anche per impedire a lui “ogni occasione di amarezza”.

Quanto Ignazio abbia apprezzato questa idea di redistribuzione delle mansioni è noto grazie ancora una volta alle *Epistulae Generalium*: nel 1722 infatti vi si trova una

¹⁹⁵ ARSI, *Sic.* 49, f. 135r, Palermo 14 luglio 1721.

¹⁹⁶ ARSI, *Sic.* 49, f. 146r, Palermo 18 agosto 1721.

¹⁹⁷ ARSI, *Sic.* 50, f. 95r, Palermo 3 agosto 1722.

¹⁹⁸ La citazione completa è la seguente: “Ridonda anche in me l’afflitione che le hanno recata le difficoltà che Vostra Reverenza incontra nell’esecuzione del Regolamento stabilito intorno alle Missioni e, sebbene quando queste non sieno ben giustificate insisterò nell’osservanza degli ordini dati, [...] ella ben vede che non deve l’impegno prevalere alla ragione”, ARSI, *Sic.* 50, f. 113r, Palermo 31 agosto 1722.

¹⁹⁹ Il Generale non gli nascondeva che “difficilmente potrà combinarsi la Prefettura delle Missioni con gl’altri impieghi di servizio di Dio che si uniscono in Vostra Reverenza; tanto più se i Missionarii dovranno porsi nella Santa Casa, troppo distante dalla Città per chi deve esservi di continuo chiamato da altre premurose et indispensabili incombenze”, *ibid.*.

²⁰⁰ ARSI, *Sic.* 50, f. 120r, Palermo 14 settembre 1722.

lettera alquanto inaspettata indirizzata a lui dal Generale. Tamburini aveva trovato “affatto improvvisa l’istanza che Vostra Reverenza mi porge di poter passare ad altr’ordine Religioso”²⁰¹, ed era rimasto ancor più sconvolto dall’aver appreso che una simile decisione era stata, a dire di Ignazio, maturata nel corso di più di un ventennio. Il Generale non poteva credere che Ignazio si fosse macchiato di una “tale incostanza”²⁰² e sperava che l’epistola da lui ricevuta fosse stata vergata in preda a un “impeto della passione”, in seguito al quale avesse “ripigliati sentimenti di maggiore fermezza e di maggior fedeltà a quel Signore a cui tante volte ha giurato”. L’idea di cambiare ordine religioso non poteva “essere approvata né da Dio né dal Mondo” e non sarebbe stata né per lui né per il suo “cospicuo parentado di quel decoro che tanto le sta a cuore”. Il Generale si dichiarava disponibile a dimenticare questo momento di debolezza di Ignazio:

siccome mi giova crederla già pentita di una sì precipitosa proposta, così l’assicuro che resterà perpetuamente cancellata dalla mia memoria, in cui resteranno vive soltanto le virtù di Vostra Reverenza et i suoi meriti con la Compagnia.

È probabile che Tamburini intuisse che una delle ragioni della crisi di Ignazio fosse proprio la frustrazione per le missioni siciliane, la cui gestione nell’ultima lettera aveva minacciato di toglierli: lo assicurava quindi, “per ciò che riguarda l’impiego da lei fin’hora esercitato”, che non era

strano che si pensi di addossarle [le missioni] a persona di lei meno occupata, non essendo nuovo nella Compagnia il dare et il togliere gl’uffici secondo che si vede maggiormente convenire al Servizio et alla gloria di Dio.

Ignazio poteva perseguirli al meglio se avesse consacrato a Dio una “umile e costante rassegnazione alla sua divina volontà”.

Nei mesi seguenti, la segreteria romana cercò in più occasioni di riportare Ignazio a miti consigli: nel novembre del 1722 il Generale auspicava che questi avesse

²⁰¹ ARSI, *Sic.* 50, f. 136r, Palermo 26 ottobre 1722.

²⁰² La citazione completa recita: “La stima ch’ella ha sempre dimostrata della sua Vocazione, il zelo con cui l’ha propagata, [...] la soddisfazione con cui ha sempre corrisposto agl’obblighi di essa, non m’hanno mai lasciata temere in Vostra Reverenza dopo tant’anni di vita religiosa una tale incostanza”, *ibid.*.

a quest'ora [...] conosciuto l'inganno del nemico il quale, sotto apparenze di maggior bene, vorrebbe indurla a mancar di fede a Dio, a cui ella potrà servire con tutta l'ampiezza ne' ministeri proprii della Compagnia²⁰³.

Alla fine dell'anno a Ignazio veniva ricordato come solo stando all'interno della Compagnia di Gesù avrebbe ottenuto “quel grado di perfettione che Dio esige da lei”²⁰⁴. All'inizio dell'anno successivo (1723) Tamburini gli garantiva che, “come più volte le ho scritto, nella Compagnia e per grazia del Signore non le potrà mai mancar campo di esercitar il suo zelo”²⁰⁵.

Senza accedere alle *Epistulae Generalium* non si saprebbe nulla dell'istanza di mutare ordine religioso presentata, *ex abrupto*, da Ignazio, né dei molteplici tentativi effettuati dai vertici della Compagnia di Gesù per mantenerlo all'interno delle sue fila. Leggendo solo le sue candidature per le missioni indiane, Ignazio sarebbe uno fra le centinaia di indipeti insoddisfatti la cui fine è sconosciuta.

Nonostante i ripetuti richiami di Tamburini e “la stima e l'affetto”²⁰⁶ che dichiarava per Ignazio, questi non sembrava convincersi del “vastissimo campo che le si apre nella Compagnia, forse più che in altre Religioni”²⁰⁷. Il Generale sperava che Ignazio non corresse il “rischio di perdere in un momento tutto il Capitale di stima e credito, che in tanti anni di vita religiosa tra noi ha acquistato presso gli Uomini, e forse anche il gran cumulo di meriti guadagnati finora presso Dio” e gli faceva notare, piuttosto minacciosamente, come “non di rado l'Angelo delle tenebre si trasfigura in Angelo di Luce”.

Nel 1723 però, il Generale non poteva più ignorare la gravità della situazione e dovette arrendersi: poiché “le fantasie di Vostra Reverenza seguitano a tenerla

²⁰³ ARSI, *Sic.* 50, f. 149, Palermo 16 novembre 1722.

²⁰⁴ ARSI, *Sic.* 50, f. 158, Palermo 21 dicembre 1722.

²⁰⁵ ARSI, *Sic.* 50, f. 175, Palermo 25 gennaio 1723.

²⁰⁶ ARSI, *Sic.* 50, f. 192, Palermo 8 marzo 1723.

²⁰⁷ Il Generale gli garantiva anche: “Non mancherà poi a' superiori l'attenzione di assegnarle qualche impiego che riesca di sua piena soddisfazione, al che io contribuirò di buon grado le mie più efficaci premure”, *ibid.*.

impegnata nella risoluzione di mutar Religione”²⁰⁸, gli chiedeva il nome di qualche ordine disposto ad accettarlo. Due mesi dopo, Ignazio ottenne la licenza ufficiale e fu invitato a rivolgersi al Provinciale siciliano, incaricato di “accordare a Vostra Reverenza il sospirato passaggio ad altra Religione; onde di questo punto ella ne tratti con esso lui”²⁰⁹. Tamburini, che quindi non avrebbe dovuto più avere a che fare con lui, chiudeva la propria missiva con una sottile minaccia: “prego il Signore a benedire cotesta sua risoluzione, in modo che non se ne abbia a pentire, mentre a me rimarrà sempre la consolazione di aver usati tutti i mezzi per ritenerla nella Compagnia”.

La storia di Ignazio potrebbe avere la sua conclusione in questo atto definitivo di distacco dalla Compagnia di Gesù, ma nelle *Epistulae Generalium* dello stesso anno curiosamente si trova un'altra risposta a lui indirizzata. Il siciliano - è ignoto se fosse ancora un gesuita o no - doveva aver proposto a Tamburini di raggiungerlo per discorrere personalmente con lui, ma questi lo dissuadeva piuttosto freddamente dal farlo (“non posso permettere che Vostra Reverenza in tempi sì pericolosi si cimenti ad un viaggio sì lungo et incomodo”²¹⁰) e lo invitava piuttosto a scrivergliene, offrendogli “tutto l’udito e la confidenza” necessaria.

Due mesi dopo, nel febbraio del 1724, Tamburini si trovava ancora una volta in condizione di scrivere a Ignazio, per quanto sembrasse poco entusiasta a tal proposito. Gli faceva notare che, “se Vostra Reverenza nelle sue lettere havesse dato segno di quella religiosa sommissione, che io tanto desidero per suo bene, non si lamenterebbe hora di non haverne havuto risposta”²¹¹ e lo invitava a “non affliggersi con vani sospetti ma, mentre per misericordia di Dio sta ancora in piedi, a riflettere seriamente al suo stato, per non aver poi senza rimedio a pentirsi di esser caduto”.

Purtroppo questa enigmatica missiva è l’ultima testimonianza reperibile nelle *Epistulae Generalium* siciliane: da quel momento Ignazio scompare dalle fonti della Compagnia di Gesù e non è quindi noto se fosse stato effettivamente dimesso o vi rimase fino alla

²⁰⁸ ARSI, *Sic.* 50, f. 217, Palermo 24 maggio 1723.

²⁰⁹ ARSI, *Sic.* 50, f. 228, Palermo 28 luglio 1723.

²¹⁰ ARSI, *Sic.* 51, f. 22, Palermo 20 dicembre 1723.

²¹¹ ARSI, *Sic.* 51, f. 40, Palermo 13 febbraio 1724.

morte. Nei *Catalogi Triennales della Provincia Sicula* il suo nome è presente fino al 1723: residente presso il Collegio di Palermo e di buona salute, tutte le sue caratteristiche “psicologiche” non presentano peraltro alcun segnale del mutamento d’animo che stava avendo proprio in quegli anni. Nei registri del triennio successivo (1727) il nome di Ignazio Maria Romeo non è più presente, ma non è neppure rintracciabile nell’elenco dei “dimissi” presente abitualmente in questa fonte. Al tempo stesso non c’è traccia di lui neppure nell’elenco dei defunti della Compagnia, come dovrebbe essere di norma se fosse deceduto al suo interno. Infine, nell’indice del *Catalogus Primus* del 1717 accanto al suo nome è segnata a matita una croce, come se fosse morto, ma dalle lettere si ricava la certezza che, almeno fino al 1724, Ignazio era ancora vivo.

Da questo caso di studio emerge quanto stretto fosse il legame tra il mancato accoglimento della richiesta di missione di un indipeta e la sua conseguente insoddisfazione personale - che poteva sfociare in casi estremi nella dimissione dall’ordine. Ignazio, dopo aver ricevuto l’ennesima risposta frustrante, esplodeva col Generale confessandogli di coltivare da oltre vent’anni il proposito di passare a un altro ordine. Questo dettaglio porta sullo stesso piano la vocazione alla Compagnia e la vocazione alla missione: ne conferma ancora una volta l’inscindibilità. Nel caso di Ignazio, peraltro, concorrevano a creare una figura eternamente scontenta più elementi: la famiglia di origine da un lato, con un padre che pretendeva di averlo accanto a sé per aiutarlo a gestire le proprietà famigliari e una madre che si struggeva per il dolore di perderlo (ma anche poco ingenuamente sapeva ricorrere, qualora necessario, all’intervento del suo amico viceré). Dall’altro lato non erano da meno i superiori, che, a dire di Ignazio, non lo comprendevano, e allo stesso modo lo sconsigliavano lo stato di crisi delle missioni siciliane a cui aveva deciso di volgere tutte le sue cure dopo che l’istanza indiana non era andata a buon fine. A conclusione di tutto, quando ormai il siciliano si era convinto di non voler più far parte di un ordine che da decenni non lo comprendeva e apprezzava, comparivano il ripensamento sulle dimissioni e i dubbi per il suo futuro. Tutte queste sfumature e ambiguità non sarebbero mai giunte alla luce senza l’analisi delle *Epistulae Generalium*, che si rivelano quindi una delle migliori

fonti a disposizione per approfondire le vicende biografiche ed emozionali di molti indipeti.

Il contesto di molte *litterae indipetae* viene integrato e ampliato, scorrendo i copialettere delle risposte romane ai membri della *Provincia Sicula*, con nuove informazioni - soprattutto relativamente alle proteste delle famiglie. Erano infatti molti i candidati che affermavano di essere ostacolati da esse, ma soltanto grazie a documenti diversi dalle loro lettere è possibile dare un fondamento a quelli che altrimenti resterebbero solo sospetti. Nelle prossime pagine si ricostruirà brevemente la vicenda di due indipeti membri di famiglie non favorevoli (per svariate ragioni) alla loro vocazione missionaria. A differenza di di Romeo, però, Federici e Furnari riuscirono a partire.

Giovanni Battista Federici scrisse tredici *indipetae* fra 1716 e 1721. La prima candidatura conservata nel *Fondo Gesuitico* risale al 1716, quando aveva 22 anni²¹² ed era maestro; in essa però accennava al “replicare i miei infocati sospiri” e al fatto che si era già candidato “altre volte con lettere” (evidentemente scomparse o mai giunte a destinazione), mentre era “Novizzo, Academico e filosofo”.

Palermitano, era nato nel 1693 ed entrato nella Compagnia nel 1709²¹³. Aveva un buon ingegno, grande giudizio e profitto nelle lettere, molta prudenza ma nessuna esperienza delle cose; la sua *complexio* era sanguigna e il suo talento era indicato come “ad gubernandum”. Dal momento che era entrato da così poco tempo nella Compagnia, e considerando il fatto che era figlio di un barone, è verosimile che, benché non si fosse ancora stati in grado di conoscerlo e valutarlo attentamente, il suo futuro fosse in quanto tale già segnato per incarichi di una certa rilevanza.

Nel 1714 Federici scriveva una nuova istanza²¹⁴, giacché sperimentava “nuove e più accese brame di passare all’Indie” e aveva sentito che si stavano cercando “soggetti da porger soccorso a quei barbari”. Dopo neppure un mese di attesa, il Generale gli

²¹² ARSI, *FG* 750, f. 339, Palermo 22 maggio 1716.

²¹³ ARSI, *Sic.* 98, f. 56 per il Primo e *Sic.* 99, f. 56 per il Secondo.

²¹⁴ ARSI, *FG* 750, f. 339, Palermo 22 maggio 1716.

raccomandava di “proseguire a fare le scuole”²¹⁵ e fare in modo di possedere la “santità di costumi” necessaria a tale ministero.

Pochi mesi dopo, Federici scriveva ancora al Generale in preda alle “via più accese brame”, affinché gli fosse concessa “la gratia cotanta bramata di andare all’Indie”²¹⁶. Gli spiegava anche che, prima ancora di entrare nella Compagnia, aveva fatto una “promessa inviolabile” di fronte al Visitatore (non specificando però quello di quale Paese), cioè “di non raffreddarmi mai nel domandar queste Missioni, o dell’oriente o dell’occidente”, e concludeva offrendosi di pagare personalmente le spese del viaggio dalla Sicilia a Genova, e da lì alla Spagna.

A questa *indipeta* segue, nel *Fondo Gesuitico*, una lettera di raccomandazione redatta da Girolamo Maria Pisano²¹⁷. L’intervento, probabilmente determinante, del Padre spirituale di Federici veniva ricordato anche nel noto menologio di Giuseppe Antonio Patrignani²¹⁸. Pisano, dopo aver raccontato al Generale della partenza di Ignazio Maria d’Andrea (con tutta probabilità un altro aspirante missionario che aveva raccomandato), passava a elencargli tutte le qualità del nuovo pupillo. Il primogenito del marchese Federici era descritto come un “giovane di buonissimo ingegno e di costumi tanto illibati, che io posso sicuramente attestare haver egli conservato sino al presente giorno la battesimale innocenza”, meritevole “per la sua costanza ed esemplare generosità” della missione indiana.

Tamburini veniva però messo in guardia su quello che poi si vedrà fu un problema effettivo, per quanto non insormontabile: Pisano scriveva avrebbero sollevato “qualche difficoltà i signori suoi genitori”, ma che non sarebbe stato “molto difficile superarla”. I

²¹⁵ ARSI, *Sic.* 47, f. 66, Palermo 15 giugno 1716.

²¹⁶ ARSI, *FG* 750, f. 377, Palermo 6 agosto 1716.

²¹⁷ Il gesuita morì a Palermo nel 1723 (FEJÉR, *Defuncti secundi saeculi*, p. 139). La lunga lettera di raccomandazione, acclusa all’*indipeta* di Federici, è in ARSI, *FG* 750, ff. 378, 378v, 378vv.

²¹⁸ PATRIGNANI, Giuseppe Antonio, “Menologio di pie memorie d’alcuni Religiosi della Compagnia di Gesù raccolte dal padre Giuseppe Antonio Patrignani della medesima Compagnia, e distribuite per quei giorni dell’anno, ne’ quali morirono. Dall’Anno 1538. sino all’Anno 1728, Tomo Primo, che contiene gennajo, febbrajo, e marzo, in Venezia, MDCCXXX, Presso Niccolò Pezzana, pp. 124-125. Relativamente a quest’opera si veda TURRINI, Miriam, in “I racconti della vocazione nel Menologio del gesuita Giuseppe Antonio Patrignani (1730)”, in DALL’OLIO, Guido, MALENA, Adelisa e SCARAMELLA, Pierroberto (a cura di), *La fede degli italiani. Per Adriano Prosperi* Vol. I, Pisa 2011, pp. 253-264, che ringrazio per avermi gentilmente messo a disposizione i suoi saggi.

marchesi Federici avevano infatti anticipato a Pisano che avrebbero fatto “il possibile per impedirlo”, ma si dichiaravano al tempo stesso disponibili a non opporsi se fosse stata volontà di Dio che lui partisse. Giovanni Battista era il primogenito, ma aveva ben sei fratelli maschi (di età compresa fra i 19 e i 25 anni) quindi - a differenza che nel caso dei Magnisi - la famiglia non si sarebbe trovata in una situazione troppo difficile in sua assenza. Pisano ipotizzava che i marchesi avrebbero addotto come deterrente la “tenuità della salute” (il ragazzo si era ammalato alcune volte durante gli studi); ciononostante, da quando era a Palermo, e benché la situazione fosse a rischio dato l’alto numero di studenti (più di cento), Federici si sempre mostrato “perfettamente sano, senza lasciare mezz’hora di scuola”.

Pisano giustificava la propria intromissione nell’istanza col desiderio di permettere al Generale, “informato del tutto”, di decidere con cognizione di causa. Nella nota²¹⁹ sul verso la segreteria romana annotava che di Federici il Padre spirituale tesseva “gran lodi della sua innocenza e fervore” e “scioglieva” le probabili opposizioni del marchese come facilmente superabili.

Dalle *Epistulae Generalium*²²⁰ si apprende con un certo stupore che a Federici veniva già data, nonostante che si trattasse di una delle prime *indipetae*, praticamente la certezza (“saranno senz’altro esaudite le vostre speranze [...] eccovi il pegno di sicurezza”) che, non appena si fosse presentata l’“occasione opportuna” (“presentemente non l’ho alle mani”), sarebbe stata accettata la sua candidatura per le Indie. Il ruolo di Pisano in questa partenza sembra essere stato decisivo.

Nell’ottobre dello stesso anno²²¹ Federici scriveva di aver “inteso” che a Roma era arrivato il Procuratore delle Filippine e, dal momento che il Generale gli aveva dato “in pugno il pegno di sicurezza” che sarebbe partito, auspicava fosse giunto il suo momento. Le Indie erano per lui un pensiero fisso non solo da quando si era fatto gesuita, ma da molto prima ossia “d’allorquando ebbi uso della ragione”: voleva infatti

²¹⁹ ARSI, FG 750, f. 378v^{vv}.

²²⁰ ARSI, Sic. 47, f. 93, Palermo 17 agosto 1716.

²²¹ ARSI, FG 750, f. 399a, Palermo 28 ottobre 1716.

“andare, e morir nelle Indie”. Il Generale di lì a poco si dispiaceva di non avere “ancora per le mani la congiuntura opportuna”²²² ma sembrava molto possibilista sul fatto che la situazione mutasse presto a vantaggio dell’*indipeta*.

Qualche mese dopo Federici tornava alla carica lamentandosi col Generale²²³ perché le sue istanze non erano state accolte a causa, “ragionevolmente”, delle sue “gravissime colpe”. Ciò lo addolorava, faceva “struggere e sospirare tutto di sino a piangerne i miei demeriti”; la dilazione che già prima era per lui particolarmente dolorosa faceva sì che gli sembrasse “più che un anno, ed ogni giorno un Secolo” che aspettava la licenza per le Indie.

Federici aggiungeva questa volta ai suoi mille demeriti un’altra audacia, ossia la richiesta della destinazione orientale – che fino a prima non sembrava stargli particolarmente a cuore – in onore di Francesco Saverio, di cui avrebbe voluto onorare il corpo (conservato a Goa). Il gesuita assicurava che per quella destinazione sarebbe stato pronto a “lasciare ogn’altra India” e lì giunto avrebbe fatto con la massima sottomissione “il servo ad ognuno”. Neppure un mese dopo il Generale gli confermava che sarebbero state accontentate le sue “brame che specialmente mirano alle Indie orientali”, ma avrebbe dovuto aspettare l’occasione propizia per inviarvi missionari²²⁴.

Passata l’estate, il gesuita scriveva un’altra *indipeta* che immaginava avrebbe “meravigliato” il Generale per la “facilità” con cui lo infastidiva ripetutamente per chiedergli una grazia immeritata²²⁵. La sua agitazione era dovuta all’aver udito che si stava preparando una spedizione proprio per l’Oriente: era perciò sicuro che il Generale avrebbe compatito gli “sfoghi di un cuore infiammato di andare all’Indie particolarmente Orientali” - e in effetti la sua lettera mostra una certa confidenza su una sua prossima chiamata. Le rassicurazioni a tal proposito gli erano probabilmente state date in virtù dalla sua posizione sociale di rilievo (primogenito di un marchese, che però significativamente aveva molti altri figli maschi in età ideale per aiutarlo e succedergli)

²²² ARSI, *Sic.* 47, f. 159, Palermo, 8 febbraio 1717.

²²³ ARSI, *FG* 750, f. 488, Palermo s.d. [27 maggio 1717].

²²⁴ ARSI, *Sic.* 47, f. 248, Palermo 21 giugno 1717.

²²⁵ ARSI, *FG* 750, f. 514, Palermo 8 settembre 1717.

e dell'appoggio del Rettore del collegio di Palermo Reggio e del suo Padre spirituale Pisano, il quale aveva alle spalle una storia di indipeti raccomandati che divennero di successo. Una ventina di giorni dopo il Generale gli rispondeva²²⁶ assicurandolo ancora una volta che sarebbe stato inviato alle "Missioni dell'Indie, e nominatamente delle Orientali" che lui desiderava.

Alla fine dell'anno Federici si rifaceva avanti con le richieste²²⁷ e, come molti dei suoi confratelli, citava in apertura il termine chiave di "indifferenza". Ciononostante, nel corso del resto dell'epistola e in più occasioni chiedeva piuttosto insistentemente di essere inviato alle "Indie e nominatamente [...] le Orientali". Benché l'esplicitazione di una destinazione non avvalorasse certo la proclamata "indifferenza", per gli indipeti i due concetti erano solo parzialmente all'opposto l'uno dall'altro. Questo è ancor più vero nel caso di Federici, al quale il Generale stesso aveva promesso che la sua destinazione sarebbero state proprio le Indie orientali. Il siciliano aveva sentito che erano "stati già consolati alcuni de' miei compagni" e si struggeva per non essere tra i prescelti, nonostante il "rescritto favorevole" romano e l'intercessione di Girolamo Pisano, "interessato in questa causa". Scriveva nel giorno di Francesco Saverio ("giorno di grazie") e auspicava di poterne "adorare" al più presto il "sacro corpo" a Goa. All'inizio dell'anno successivo (1718) gli veniva comunicato, piuttosto inaspettatamente, che lo "stuolo delli destinati alle Missioni di Oriente" aveva già lasciato Genova per il Portogallo, e ormai per tutto l'anno Tamburini non avrebbe più avuto da "fare altra spedizione per quelle parti"²²⁸.

Nella sua risposta²²⁹ Federici ammetteva che, proprio a causa delle speranze che aveva "molto fondatamente concepito" in novembre, aveva provato "sommo dolore" una volta scoperta la triste beffa del destino. Accennava a un non meglio precisato "impedimento per altro legittimo" che lo aveva ostacolato e a "tante tardanze, tanti impedimenti e tante oppositioni" che probabilmente ebbero a che fare, almeno parzialmente, con l'indagine

²²⁶ ARSI, *Sic.* 47, ff. 306-307, Palermo 27 settembre 1717.

²²⁷ ARSI, *FG* 750, f. 535, Palermo 3 dicembre 1717.

²²⁸ ARSI, *Sic.* 48, f. 2, Palermo 3 gennaio 1718.

²²⁹ ARSI, *FG* 751, f. 49, Palermo 8 giugno 1718.

sul suo stato di salute che - si vedrà a breve - aveva fatto avviare il Generale. La famiglia Federici doveva essersi lamentata, come Pisano aveva anticipato nella sua lettera di raccomandazione, che il suo erede malaticcio non sarebbe stato nelle condizioni di affrontare una traversata oceanica. I loro timori, si vedrà, non erano una scusa o motivi retorici. Neppure un mese dopo Tamburini si congratulava con lui per la “religiosa rassegnazione” mostrata allo scoprire di non essere fra i missionari prescelti²³⁰. Il Generale confidava che, se Dio avesse voluto in futuro “ridonarci propizie aperture”, Federici sarebbe stato finalmente accontentato.

All’inizio del 1719 Federici scriveva di nuovo a Roma²³¹, giustificando la lunga pausa (ben sei mesi!) soltanto con “il rispetto dovuto” al Generale. Il gesuita continuava infatti a provare “ferventi brame, con cui alla giornata sono spinto a volarmene, se non col corpo, almeno col cuore all’Indie sospirate”. Ammetteva, con sommo *pathos*: “non so come esprimere i miei sensi. Io muoio per l’Indie”; ciononostante professava obbedienza al volere divino, proprio quello che aveva fatto sì che venissero “designati altri a sì gran ministero”, mentre lui ne era stato finora escluso in quanto immeritevole.

Il Generale gli rispondeva dopo un mese con incontrovertibile ottimismo che finalmente si erano realizzate in Sicilia “circostanze [...] più propizie ad un tal desiderio”²³², e che si sarebbe ricordato del gesuita “al primo assortimento che dovrà farsi”.

Dopo un anno da questa risposta, Federici esponeva ancora una volta le sue “ora più che mai cocenti brame di andare all’Indie, o d’oriente o d’occidente”²³³. Non biasimava il Generale di non averlo ancora accontentato perché la colpa era solo dei suoi demeriti e della veramente “presente sanguinosa guerra”. Il gesuita si riferiva probabilmente all’inizio di quel periodo in cui la Sicilia passò sotto il dominio degli Asburgo, che nel febbraio di quell’anno avevano fatto la loro incursione nell’isola e nel 1720 ne presero ufficialmente possesso (Trattato dell’Aia, 1720). Dopo poco più un mese, il Generale lo

²³⁰ ARSI, *Sic.* 48, f. 76, Palermo 4 luglio 1718.

²³¹ ARSI, *FG* 751, f. 63, Palermo 18 gennaio 1719.

²³² ARSI, *Sic.* 48, f. 24, Palermo 26 febbraio 1719.

²³³ ARSI, *FG* 751, f. 78, Palermo 8 dicembre 1719.

ringraziava per le sue “replicate e fervorose istanze”, e gli garantiva che, non appena si fosse verificata l’“occasione opportuna”, lo avrebbe accontentato²³⁴.

Dopo mezzo anno di pausa, Federici scriveva un'altra *indipeta* per comunicare al Generale come la bontà divina lo stesse chiamando “con nuovi impulsi [...] alle tanto da me sospirate Indie”²³⁵. L'occasione era particolarmente propizia anche perché aveva visto “che già vi son congiunture per andarvi”. Non riusciva a trattenere il dispiacere e la frustrazione causategli dall'ingiustizia che apparentemente subiva: “tutti partono per quelle parti, a tutti Vostra Paternità si degna di compiacere fuor che a me”. Si sentiva “inconsolabile”: “tutti gli ostacoli che di qua si fanno per gl'altri, migliori assai di me, pure si vincono; i miei soli hanno forza e valore”. Il gesuita ricordava, questa volta precisando ancor più il legame tra i due eventi, di avere fin da secolare desiderato le Indie: “entrai [...] nella Santa Compagnia per questo fine”, sbottando quindi: “tutti arrivano ad impossessarsi del bramato palio, ed io solo per le mie indegnità me ne resto sempre in mezzo al corso”.

Relativamente alla destinazione, in precedenza il siciliano aveva espresso una preferenza piuttosto decisa per le Indie orientali ma, probabilmente, giunto a questo stadio di disperazione qualsiasi meta gli sembrava preferibile all'impotenza di non riceverne nessuna, sicché si proclamava “indifferente o a queste o a quelle Indie, d'Occidente o d'Oriente”. Raccontava a tal proposito, per la prima volta, che aveva ricevuto una lettera dall'Assistente del Portogallo che gli chiedeva se la meta del Maragnone²³⁶ lo avrebbe appagato. Federici aveva replicato che anzi ne sarebbe stato molto più contento “in quanto non vi avevo niente io posto del mio, e le riconosceva come venute dalla mano del Signore”. Alle due lettere inviate in risposta all'Assistente però non aveva avuto alcuna risposta e temeva peraltro non gli fossero state mai recapitate.

²³⁴ ARSI, *Sic.* 49, f. 1, Palermo 5 febbraio 1720.

²³⁵ ARSI, *FG* 751, f. 88, Palermo 10 luglio 1720.

²³⁶ Con il “Maragnone” si indicava all'epoca lo stato del Maranhao, la cui Provincia ebbe fra i suoi superiori Antonio Vieira (sulla sua figura si veda COHEN, Thomas M. *The Fire of Tongues: António Vieira and the Missionary Church in Brazil and Portugal*, Stanford 1998).

Il gesuita chiedeva al Generale, se proprio non era possibile inviarlo nelle Indie, di contattare il Provinciale affinché lo potesse almeno “gettare in un cantone della Sicilia per operare nella vigna del Signore”. Da queste parole sembrerebbe che volesse a tutti i costi operare come missionario, in qualsiasi luogo non fosse il collegio di Palermo ove insegnava, interagire con le persone e aiutarle nella catechesi, vivere una vita di stenti e difficoltà. Poco dopo però lui stesso confessava quale era il motivo di tale richiesta: “io, confesso la mia miseria, non posso veder partir gl’altri senza di me”!

Grazie a questa sentita lettera o per altre ragioni, circa un mese dopo il Generale, proclamandosi convinto dalle sue “nuove fervorosissime istanze”, gli concedeva la sospirata licenza per le “Missioni del Quito nelle Indie Occidentali”²³⁷. L’invio nella missione di destinazione tuttavia non si verificò senza contrattempi e dilazioni. Il gesuita, appena ricevuta la risposta, manifestò a Roma la “consolazione straordinaria” che la notizia gli aveva dato²³⁸. Accennava già in apertura a una lettera di suo padre²³⁹ dalla quale il Generale avrebbe capito come fosse “spianata ogni difficoltà; se pure può dirsi ciò, non essendovi stato mai dal canto de’ miei parenti veruna difficoltà”. Il Provinciale lo aveva rassicurato (“certezza grande”) sul fatto che non appena avesse ottenuto la licenza dal Generale (ossia l’ultima lettera romana), questi lo avrebbe “subito” messo sulla prima nave in partenza. Di orientamento leggermente diverso era invece l’Assistente del Portogallo, che raccomandava di “non aver tanta fretta” a Federici, il quale però si sentiva in dovere di averne, e “con ragione”, perché se si fosse ulteriormente rimandata la questione, sarebbero nel frattempo cambiati i vertici siciliani e “chi sa se altro Padre Provinciale farà opposizione, ed allora di bel nuovo sarò a capo, e si comincerà la lite”.

Nel caso di Federici è evidente anzitutto la tenacia del gesuita, ma anche la sua intelligenza e capacità logistica, di informazione e previsione: il siciliano meticolosamente tentava più canali e ipotizzava tutti gli scenari futuri per non trovarsi al punto di partenza, che nel suo caso avrebbe potuto anche significare non lasciare mai la

²³⁷ ARSI, *Sic.* 49, f. 47, Palermo 22 agosto 1720.

²³⁸ ARSI, *FG* 751, f. 93, Palermo 29 agosto 1720.

²³⁹ Non sembra essere presente negli originali della Provincia.

Sicilia per sopraggiunte ragioni d'età (anche se all'epoca aveva solo ventisette anni). Il suo desiderio delle missioni, prima orientali poi indifferentemente "indiane", era intenso ed espresso con grande passione, ma anche la ragione aveva un ruolo fondamentale nelle sue scelte, strategie e comunicazioni: sia con il 'capo' a Roma sia con le varie 'membra' corresponsabili della selezione dei missionari. Il gesuita, poche righe oltre, "scongiurava" il Generale di non destinarlo alla "Missione del Maduré, o Goa" (in Oriente) se ci fossero stati ulteriori ritardi, ma piuttosto che lo lasciasse "andare dove m'avea già ultimamente destinato" – ossia il Maragnone (alto Perù), a cui si accennava in precedenza. Federici lucidamente riteneva che facilmente avrebbe potuto aggiungersi alla nave là destinata, per quanto fosse già al completo dei suoi membri, perché "uno aggiunto a gl'altri non farebbe gran caso".

Il gesuita concludeva dichiarando che non c'era motivo per non accontentarlo: "per me non manca, non manca per mio Padre, o miei parenti, non per occasione [...] non per Vostra Paternità, per cui non è mancato mai. Né mancherà per il Padre Provinciale, ch'è pronto". Poteva mancare soltanto per Dio: e allora non ci sarebbe stato davvero nulla da fare; ma "più di un Padre grave e Santo" gli aveva assicurato che per Dio era davvero "difficilissimo" mancasse motivo di accontentare un gesuita di buona volontà. Due settimane dopo il Generale gli rispondeva che, benché fosse sempre dell'avviso di mandarlo a Quito, non era ancora giunto il momento idoneo: partendo in settembre infatti non avrebbe mai raggiunto in tempo i missionari che stavano salpando da Genova²⁴⁰.

Oltre alla questione logistica, però, entrava nuovamente in scena il tema delle resistenze familiari: come nel caso di Furnari, che si affronterà a breve, leggendo le *Epistulae Generalium* si ha la conferma che la famiglia Federici non fosse particolarmente contenta di lasciar partire il primogenito. Il Generale quindi, nell'interesse della Compagnia e per non avere incidenti diplomatici o recriminazioni, faceva scrivere proprio in quei giorni una missiva al Marchese Federici (che nell'indice si conferma essere "padre del suddetto"), significandogli tutto il "gradimento" col quale aveva accolto la notizia che la famiglia Federici, finalmente, riflettendo di nuovo in merito alla

²⁴⁰ ARSI, *Sic.* 49, f. 56, Palermo 16 settembre 1720.

partenza di Giovanni Battista, aveva al fine stabilito di non opporvisi²⁴¹. Tamburini solidarizzava col dispiacere della famiglia, che stava lasciando il proprio erede “contentandosi di perdere eziandio ogni speranza di più rivederlo”, affidando a lui “ogni libertà di mandarlo nelle più remote parti del Mondo”. Sapeva tuttavia quanto tale offerta fosse gradita a Dio, che avrebbe saputo “dare degna ricompensa al suo gran merito”.

Federici scriveva nuovamente a Roma due mesi dopo, in occasione del passaggio di altri Procuratori da Palermo e della da lui intesa “necessità [...] d’inviar gente in quelle parti”²⁴². Assicurava che suo padre non solo non costituiva più un ostacolo alla partenza ma anzi ormai era diventato un sostenitore della sua candidatura. Il genitore anzi aveva raccomandato a Federici di comunicare al Generale che era solo in virtù della sua vocazione alle Indie che si era salvato da una “infermità mortale” che lo aveva colto durante il noviziato.

Il gesuita esplicitava, per la prima volta, un altro degli ostacoli alla sua partenza: “di qua non mancheranno opposizioni da parte de’ Superiori”, che avrebbero tentato se non di impedirgliela, almeno di ritardarla. Federici riteneva che un simile comportamento non avesse senso, perché “uno de’ motivi più gagliardi per cui mi elessi questa Santissima Compagnia di Gesù” era stato proprio “l’intendere che essa facilmente spedisce Missionarii per l’Indie”. Attorno al Natale del 1720 Federici ricevette la penultima lettera dal Generale, che lo invitava ad affidarsi alle cure del Provinciale²⁴³.

Neppure nel marzo dell’anno successivo tuttavia Federici partì perché in quel mese scriveva da Palermo un’altra lettera al Generale²⁴⁴ ringraziandolo molto calorosamente per averlo “esaudito, non ostante qualunque ostacolo che in contrario si attraversasse”. Si diceva gratissimo e stava “incessantemente e con più ardente brama aspettando l’ultimo compimento de’ miei non mai interrotti desiderii” e calcolava che la sua

²⁴¹ ARSI, *Sic.* 49, f. 57v, Palermo 16 settembre 1720.

²⁴² ARSI, *FG* 751, f. 98, Palermo 25 novembre 1720.

²⁴³ ARSI, *Sic.* 49, f. 77, Palermo 26 dicembre 1720.

²⁴⁴ ARSI, *FG* 751, f. 109, Palermo 4 marzo 1721.

“perseveranza continua in questa vocazione” durava da almeno 14 anni (di cui 12 con voto).

Un mese dopo gli venne inviata un’ultima assicurazione che, “alla prima apertura”, sarebbe senz’altro stato incluso nel novero delle “Reclute di Apostoli Missionarii” in partenza per le “Indie nuove”²⁴⁵.

Queste continue dilazioni e rassicurazioni potrebbero far pensare che alla fine Federici non lasciò mai la Sicilia: ma proprio un anno dopo (1722) egli partì da Lisbona, con la 144esima spedizione del Padroado. Attingendo al breve ritratto di lui tracciato nel già citato menologio settecentesco a cura di Patrignani²⁴⁶, si scopre che Federici venne infine inviato nel Mayssur²⁴⁷, situato nell’attuale India meridionale. Giunto a destinazione, la sua chiesa fu presa d’assalto dai “Gentili” della città, “di genio perfidi” e unitisi ad altri “mali Cristiani”. Il gesuita si mise poi in marcia per ascoltare la confessione di un uomo in fin di vita, lasciandolo “consolatissimo”, ma di ritorno da questa incombenza, un altro moribondo lo mandò a chiamare ed egli accolse la sua richiesta incurante delle proprie condizioni fisiche. Ben presto si ammalò e, secondo Patrignani, la situazione fu ulteriormente aggravata dalle medicine che gli diede “quella Gente inesperta” e da un’alimentazione povera e poco varia (“né [...] altra refezione che [...] riso disfatto in acqua”).

Scheletrico e ricoperto di piaghe da decubito, Dio gli fece ottenere nel gennaio del 1726 la morte da martire che desiderava, anche se non trafitto dalle frecce di indigeni furiosi. La fonte del menologio di Patrignani fu una lettera scritta dal compagno delle ultime ore di Federici, Marini (confessore del paese vicino, corso al suo capezzale), al padre marchese del missionario. Questo ci riporta all’inizio della vicenda: la famiglia di Federici si era opposta, in un primo momento, alla sua partenza. Ciò era dovuto al fatto che Giovanni Battista era il primogenito della casata ma probabilmente anche alla salute cagionevole del giovane. In effetti il gesuita, partito da Lisbona nel 1722, alla fine del 1725 era già in punto di morte; nonostante il pio esempio lasciato con la sua dipartita, e

²⁴⁵ ARSI, *Sic.* 49, f. 107, Palermo 7 aprile 1721.

²⁴⁶ PATRIGNANI, *Menologio di pie memorie*, pp. 124-125.

²⁴⁷ Altrimenti noto come Mysore, Mahisur, Mayssour.

che avrebbe vissuto a lungo nella memoria della Compagnia grazie a questo menologio, una volta giunto *in loco* non aveva ottenuto risultati eclatanti e incontrovertibili (la “vigna” dell’India peraltro era un terreno di conversione molto ostico). La Compagnia aveva puntato su Federici, ignorando le rimostranze familiari (che effettivamente dal tono dell’ultima lettera del Generale al marchese Federici sembravano ammorbidite e risolte negli ultimi tempi) e la questione della salute del missionario.

Le spese di educazione e invio oltremare sostenute dalla Compagnia furono senza dubbio elevate, a fronte di un risultato “concreto” che apparentemente mancò a causa della morte prematura di Federici. Non era però questa la logica dell’impresa missionaria gesuita. Le spedizioni di manipoli europei in India e in Cina non possono essere interpretate come un “fallimento” soltanto perché il numero di convertiti fu basso e molti gesuiti vi poterono operare soltanto per pochi anni. L’indipeta siciliano riuscì a perseguire la sua vocazione missionaria, a raggiungere le agognate Indie e a celebrarvi qualche battesimo o estrema unzione, assistendo spiritualmente almeno alcuni abitanti del luogo. Benché la sua morte fu improvvisa, egli funse da pio esempio per i compagni e con la sua attività gettò forse i semi per alcuni di essi che ne percorsero le orme. Adottando il punto di vista della Compagnia, quindi, la scelta di un indipeta motivato ma che non godeva di ottima salute fu comunque vincente.

Un altro indipeta che subì analoghe opposizioni alla propria istanza indiana fu Filippo (Maria) Furnari: nato a Messina nel 1680 ed entrato nella Compagnia a sedici anni, si formò presso il Collegio di Palermo²⁴⁸. Inviò la sua prima *indipeta* a Roma nel 1701, a ventuno anni di età²⁴⁹, per “iscoprire” al Generale “il più intimo dell’anima mia”²⁵⁰. In neppure un mese il Generale gli rispose²⁵¹, genericamente invitandolo a

²⁴⁸ ARSI, *Sic.* 92, f. 110 per il Primo e *Sic.* 93, f. 110 per il Secondo.

²⁴⁹ Il cognome subisce molte variazioni nelle sue stesse epistole e nei vari documenti che lo riguardano (Furnari, Fornari, Forneri, Fornarius), ma in questa sede seguiremo la versione presente nello *Schedario unificato* presente in ARSI, dal quale qui si attinge (*sub nomine*) per il breve profilo biografico iniziale.

²⁵⁰ ARSI, FG 750, f. 102, Palermo 3 dicembre 1701.

²⁵¹ ARSI, *Sic.* 39, f. 1v, Palermo 2 gennaio 1702.

“seguire gli esempi di quel grande Apostolo” nel giorno commemorativo del quale era stata scritta la richiesta dal gesuita.

Durante la festività di Saverio dell'anno successivo (1701), Furnari tornava ad avanzare la sua istanza di “spargere i sudori ed il sangue a gloria sua [di Dio] e per salute dell'anime nelle missioni del Indie”²⁵². All'inizio dell'anno successivo (1703) veniva ringraziato con l'auspicio, da parte del Generale, di non somigliargli solo “nel desiderio delle Missioni dell'Indie” ma soprattutto “nella virtù”²⁵³.

Nel giugno del 1703²⁵⁴ Furnari aveva rinnovato le sue istanze, scusandosi per l'audacia ma sapendo che questo tipo di lettere giungevano “benché importune, [...] punto grate alla Paterna carità”. Era sempre più desideroso di “consecrare quanto più presto potassi gl'anni più verdi” della sua vita per il bene del prossimo. Gli veniva confermato da Roma, dopo un mese d'attesa, che le sue richieste, per quanto “replicate”, giungevano tutt'altro che “importune”²⁵⁵: anzi costituivano per il Generale una “prova da argomentare la perseveranza de' vostri buoni proponimenti e la continuazione del vostro corso nella via dello spirito”. Il gesuita veniva invitato a “proseguire pure ferventemente nella intrapresa carriera”, senza scordarsi però di procedere con gli studi di “scienze umane e divine”. La lettera si chiudeva con una seducente promessa di appagare le sue speranze: “quando sia tempo, spero ve ne sarà aperto un gran campo”.

Nella “Annuale Solennità del Grande Apostolo dell'Indie”²⁵⁶ dello stesso anno Furnari confessava al Generale che il suo “stimolo” era in costante aumento, soprattutto dopo che aveva udito che stavano per partire per la Spagna “tanti d'ogni classe studenti” al seguito del Procuratore “desideroso di Missionarii ancorché giovani”. Gli veniva blandamente risposto da Roma, poco dopo, di persistere nella propria vocazione²⁵⁷.

²⁵² ARSI, *FG* 750, f. 122, Palermo 2 dicembre 1702.

²⁵³ ARSI, *Sic.* 39, f. 63r, Palermo 15 gennaio 1703.

²⁵⁴ ARSI, *FG* 750, f. 138, Palermo 3 giugno 1703.

²⁵⁵ ARSI, *Sic.* 39, f. 88r, Palermo 2 luglio 1703.

²⁵⁶ ARSI, *FG* 750, f. 148, Messina 2 dicembre 1703.

²⁵⁷ ARSI, *Sic.* 40, f. 3, Messina s.d. gennaio 1704.

All'inizio del 1704 Furnari scrisse un'altra *indipeta*²⁵⁸ per congratularsi “della bramata promozione di Vostra Paternità [...] meco stesso e con la Compagnia del proprio e commun bene”. Nell'agosto del 1703 González, ormai anziano e non più in forze, aveva infatti nominato un vicario *ad interim* per occuparsi di tutte le mansioni di cui era responsabile il Generale²⁵⁹: già dal 1703 quindi Michelangelo Tamburini assunse le redini della Compagnia in via provvisoria, e fu eletto Preposito generale il 31 gennaio 1706. Furnari scriveva di avere coltivato dalla precedente risposta (“dal Suo benignissimo foglio”) una speranza che sarebbe stato accontentato così viva che ormai “la tanto da me sospirata Missione dell'Indie s'è già cambiata poco men che in certezza [...] non ho più io ragione di dubitare [...] senza temer più d'abbaglio”.

In realtà, come è possibile capire proprio grazie alle *Epistulae Generalium*, quella di Furnari era un'interpretazione abbastanza audace e troppo ottimista, basata su una risposta che conteneva solo un vago accenno a un possibile soddisfacimento in un non meglio precisato futuro²⁶⁰. Ciononostante, questo era sufficiente al gesuita per ritenersi ormai prossimo alla partenza e a informare il nuovo Generale che il suo predecessore pianificava di inviarlo in missione. Non è peraltro improbabile che Furnari, approfittando del cambio di interlocutore, tentasse di spacciare la sua partenza per garantita, puntando sul fatto che Tamburini non fosse del tutto informato al proposito e in questo modo si fidasse delle sue parole e lo destinasse alla missione che chiedeva da anni. Mostrandosi sicuro sull'avvenuto accoglimento della sua istanza, forse anche il nuovo Generale se ne sarebbe convinto.

La sua strategia non dovette funzionare particolarmente bene perché circa un mese dopo Furnari veniva sinteticamente invitato a essere “non meno stabile che fervente ne' buoni desiderii che il Signore vi ha dato”²⁶¹. In queste parole sembra di leggere un implicito

²⁵⁸ ARSI, *FG* 750, f. 155, Messina 1 gennaio 1704.

²⁵⁹ Ringrazio l'archivista Mauro Brunello per l'aiuto nel risolvere questa ambiguità presente in alcune *indipetae*: questa di Furnari, una di Nicolò Migliaccio (*FG* 750, f. 164) e una di Francesco Antonio Riccardi (*FG* 750, f. 177), tutte e tre datate 1704. Sul retro di alcune di questi documenti, che debitamente piegati fungevano anche da busta, era proprio specificato il nome di Tamburini accompagnato dal titolo “vicario generale”.

²⁶⁰ ARSI, *Sic.* 39, f. 88r, Palermo 2 luglio 1703.

²⁶¹ ARSI, *Sic.* 40, f. 18, s.l. 22 febbraio 1704.

rimprovero del Generale: la reiterazione delle richieste poteva non essere accolta con favore da Roma, e anzi andare a detrimento della causa. All'inizio del nuovo anno (1705) poi Furnari veniva sinteticamente ringraziato²⁶² per la sua richiesta, redatta come d'abitudine durante la festa di Francesco Saverio²⁶³.

A febbraio del 1706, Furnari si congratulava con Michelangelo Tamburini, che il 31 gennaio di quell'anno era stato eletto nuovo Preposito generale della Compagnia di Gesù: il "felice acquisto d'un sì ottimo Padre" suscitava in lui "sentimenti filiali di dolcissima allegrezza"²⁶⁴. Furnari rinnovava la sua richiesta indirizzandola a chi "già sì propitio s'è dimostrato altre volte a tali umilissime richieste". Si figurava che il Generale sarebbe stato impegnato in una "calca di occupationi" e non voleva risultare importuno ma forse era proprio quello il momento migliore per chiedere una grazia. A fine anno riceveva conferma di ricezione della sua lettera²⁶⁵: il neo-Generale evocava la protezione divina per questo nuovo mandato ("affinché possa ben sodisfare a' grandi obblighi del mio nuovo incarico"), che avrebbe conservato fino al 1730, quando gli succedette Franz Retz.

Nell'anno successivo (1706) Furnari, come d'abitudine, ripeteva la sua candidatura in occorrenza del giorno di Francesco Saverio²⁶⁶, riassumendo la sua condizione di indipeta. Incline a un ottimismo non basato su consistenti promesse fattegli, come si è già notato nel suo caso, Furnari scriveva di sentire dentro di sé "non so come [...] non so che d'insolita speranza d'ottenere alla fine ciò che tanto ho desiderato e richiesto". Il gesuita veniva sinteticamente ringraziato per la sua lettera, senza però che gli venisse data alcuna garanzia di un'imminente partenza²⁶⁷.

²⁶² ARSI, *Sic.* 40, f. 172r, Palermo 19 gennaio 1705.

²⁶³ ARSI, *FG* 750, f. 189, Messina 2 dicembre 1704.

²⁶⁴ ARSI, *FG* 750, f. 230, Messina 22 febbraio 1706.

²⁶⁵ ARSI, *Sic.* 41, f. 26, Messina 15 dicembre 1706.

²⁶⁶ ARSI, *FG* 750, f. 259, Messina 2 dicembre 1706.

²⁶⁷ ARSI, *Sic.* 41, f. 264, Messina 10 gennaio 1707.

Come per altri siciliani, durante il decennio che va approssimativamente dal 1706 al 1716 non vi sono più *litterae indipetae* conservate nel *Fondo Gesuitico*²⁶⁸. Nel 1716 l'ormai 36enne Furnari, inoltrava a Roma un'altra candidatura, ricordando²⁶⁹ di aver espresso al Generale²⁷⁰ un suo personale desiderio ossia “fare stabilmente una Scuola di Grammatica fuor di Provincia”: quando il progetto stava per realizzarsi, le “circostanze allora correnti” avevano posticipato il tutto.

Rimembrando le passate istanze per le Indie, confidava di avere smesso di vergarne perché gli sembrava “quasi estinta la speranza d'impetrarne l'adempimento”. Gli aveva però fatto cambiare idea l'aver visto “molti di questa provincia, anche giovani, ottenere con facilità la bella sorte d'una tal Missione”: questo aveva “riacceso” in lui il primo desiderio. Dopo neppure un mese di attesa, il Generale lo invitava a coltivare e rafforzare questa speranza²⁷¹, tanto più che era “non molto lontana la congiuntura di dovere spedire operarii Apostolici alle remote Missioni dell'Indie”. Alla prima occasione si sarebbe certamente ricordato di lui.

Furnari scrisse poco prima del Natale del 1716, sotto gli auspici dell’“Amabile mio Gesù”, una risposta²⁷² al Generale, che aveva instillato in lui una “dolce speranza d'ottenere ben presto la grazia sospirata”, stimolandolo a continuare con le richieste interrotte dieci anni prima. Il suo ottimismo era dettato anche dal passaggio in Sicilia del Procuratore delle Filippine, che faceva sì che egli vedesse “già vicino il termine de' miei desideri”. Memore della delusione subita un decennio prima, Furnari aspettava la risposta del Generale “con istraordinaria ansietà”.

²⁶⁸ Legato, come si è già rilevato visto, sia a eventi storici sia ad accidenti archivistici.

²⁶⁹ ARSI, *FG* 750, f. 391, Mazara 6 settembre 1716.

²⁷⁰ In una lettera di cui non vi è traccia, neppure nelle risposte romane.

²⁷¹ ARSI, *Sic.* 47, f. 111, Mazara 28 settembre 1716.

²⁷² ARSI, *FG* 750, f. 414, Mazara 23 dicembre 1716.

All'inizio del nuovo anno (1717) il gesuita riceveva, finalmente, l'agognata licenza per le Indie orientali, proprio per il Paese che citava nella sua richiesta ossia le Filippine²⁷³.

Tre mesi dopo però su di lui, ancora in Sicilia ma in possesso della preziosa autorizzazione²⁷⁴, si abbatteva la minaccia della madre contraria alla partenza. Il gesuita temeva che la dilazione della sua partenza per Genova avesse dato occasione di ripensamento al Generale, proprio perché sua madre stava tentando “appresso di Vostra Paternità il mio arresto in Sicilia”. Come nel caso di Ignazio Maria Romeo, anche Furnari non riteneva concepibile che la Compagnia si facesse influenzare da una circostanza talmente infima e terrena: “io non posso credere che la tenerezza importuna di una madre debba avere tanta forza d'impedire a me il frutto di sì lunghi desideri”. Sperava che il Generale non avrebbe mutato consiglio, e che le sue paure fossero dettate solo dall'avvicinarsi all'oggetto desiderato tanto a lungo negli anni passati (“il gran Bene, di cui già mi veggio in possesso, mi fa temer d'ogni cosa”).

Alla fine del marzo di quell'anno veniva registrata nelle *Epistulae Generalium* una voce, poi coperta da linee verticali (per cancellarla?), di cinque righe poste all'interno di un quadrato²⁷⁵. In essa era riportata la protesta della famiglia Furnari alla sua partenza: i suoi “parenti” infatti avevano fatto sapere (non si sa chi fosse il destinatario di tale informazione: a quel che sospettava lo stesso Furnari, era il Generale in persona) che avevano accolto con “grave cordoglio” la notizia che lui sarebbe partito. La motivazione principale che adducevano (probabilmente anche per scoraggiare la Compagnia, che non aveva interesse a mandare un moribondo dall'altra parte del mondo) erano le “molte malattie che lo rendono inabile a sì gran fatica”. Il Generale, però, non doveva

²⁷³ ARSI, *Sic.* 47, f. 157, Mazara 1 febbraio 1717. Le precise parole sono le seguenti: “È Vostra Reverenza non che vicina, ma giunta al termine de' suoi desiderii, la cui sì lunga costanza per tanti anni ben merita la grazia del sospirato adempimento. L'ho eletta per la Missione delle Filippine, per dove s'incamminerà secondo gli ordini del Padre Vice Provinciale”.

²⁷⁴ ARSI, *FG* 750, f. 468, Palermo 19 marzo 1717.

²⁷⁵ ARSI, *Sic.* 47, f. 196v, 29 marzo 1717. Il nome di Furnari non era indicizzato in questa sede, ma siamo stati attirati dalla nota proprio in quanto apparentemente cancellata. La trascrizione integrale è la seguente: “I parenti del Padre Filippo Furnari mi significano il suo grave cordoglio per la partenza di lui per le Filippine, e mi descrivono le molte malattie che lo rendono inabile a sì gran fatica. Vostra Paternità esamini se la sanità è veramente da non poter reggere: in tal caso avanzi in suo luogo per tal Missione il Padre Antonino Trigona”.

essere particolarmente convinto della sincerità della famiglia e aveva annotato che si esaminasse “se la sanità è veramente da poter reggere”; in caso contrario, designava già chi avrebbe dovuto sostituire Furnari (ossia un altro siciliano, Antonino Trigona²⁷⁶).

Ecco un altro dei casi in cui la famiglia di origine di un gesuita (conscio delle loro probabili rimostranze) tentava un’azione di boicottaggio di una partenza già stabilita. Il motivo della cancellatura sul copialettere può essere dovuto al fatto che si trattava di un promemoria dalla durata proporzionata al suo espletamento: probabilmente chi di dovere (la persona di fiducia del Generale sarà stato un superiore siciliano che conosceva la condizione fisica del candidato o che comunque poteva verificarla dal vivo) aveva in seguito comunicato a Roma che non c’erano controindicazioni a un tale viaggio per Furnari, la cui volontà di missione veniva quindi osservata dalla Compagnia a discapito del tentativo di intromissione della famiglia di appartenenza.

All’undicesima e ultima lettera di Furnari seguiva infatti la replica di Tamburini il quale, benché non avesse “quasi mai perduto di vista i santi desiderii di Vostra Reverenza”, era stato molto soddisfatto nel leggerne l’ultimo messaggio che testimoniava “la continuatione del suo fervore”²⁷⁷. Il Generale stava solo aspettando “occasione opportuna” per consolarlo; nel frattempo gli raccomandava di “*mantenere [...] et accrescere lo spirito a ciò necessario*”, portando a termine anche il percorso di studi.

Non si accennava, in questa risposta, neppure alla possibile problematica della madre contraria alla sua partenza: forse la donna non aveva un ruolo e un potere paragonabile a quello della marchesa di Magnisi, madrina del Viceré di Sicilia, o forse Furnari era riuscito a dissuaderla dai suoi propositi. A ogni modo il gesuita partì per le Filippine nel 1718²⁷⁸: nel corso della sua vita di missione insegnò Grammatica, Umanità e Filosofia e nel 1725 fu nominato Provinciale nelle isole Marianne; si spostò poi nell’isola Rota. La

²⁷⁶ Gesuita siciliano del quale sono presenti numerose *indipetae* seguite da risposte del Generale registrate nei copialettere.

²⁷⁷ ARSI, Sic. 47, f. 56, Palermo 27 aprile 1717.

²⁷⁸ Proprio perché lo fece accompagnando un Procuratore spagnolo non è presente nelle liste delle navi del Padroado portoghese raccolte da Wicki. Dallo Schedario unificato, *sub nomine*, è possibile trarre alcune sintetiche informazioni sulle sue fortune filippine.

sua salute declinò progressivamente finché, fra 1746 e 1748, morì attorno ai sessantasei anni d'età²⁷⁹.

Al termine della ricostruzione delle vicende relative a questo trio di gesuiti siciliani tra la fine dei Sei e l'inizio del Settecento, emerge quanto rilevante possa essere l'impiego della fonte delle *Epistulae Generalium*. Esse possono essere usate fruttuosamente nell'ambito degli studi sulle *indipetae* ma anche aprire ulteriori e molteplici percorsi di ricerca, in virtù della varietà dei temi trattati e dell'autorevolezza dell'ente da cui venivano emanate.

Per quanto riguarda la *historia indepetarum*, grazie ai copialettere romani è possibile risalire al contenuto di lettere che non arrivarono mai a Roma (perché disperse o intercettate dai superiori prima dell'invio) o non conservatesi fino a oggi. Come contraltare alle candidature per le Indie, altre comunicazioni destinate all'esclusiva attenzione dei Generali (che perlopiù non sono a disposizione in ARSI, ma i cui contenuti si possono intuire dalle risposte romane) aiutano a costruire un quadro generale onnicomprensivo, meno 'romantico' e idealizzato di come si sarebbe portati a fare se si leggessero, ingenuamente, solo le lettere degli aspiranti e le si ritenesse documenti strettamente privati, pieni di fervore e 'sincerità'.

Ipotizzando quali fossero la logistica e le tempistiche di risposta sotto i singoli generalati, va ricordato che per molti anni a Roma arrivavano centinaia di candidature da tutta Europa: non si poteva replicare a tutte, quindi venivano probabilmente privilegiate richieste espresse più volte da una stessa persona. Ci si è in questa ricerca concentrati su un numero limitato di gesuiti siciliani particolarmente insistenti e motivati: non è quindi certo se essi ricevettero una risposta personale perché in un certo senso "lo meritavano", o se la segreteria del Generale era solita investire consistente tempo ed energie per intrattenere con la stessa solerzia una corrispondenza *ad hoc* anche con chi vergava una sola *indipeta*, stringata e magari estremamente stereotipa, scaturita

²⁷⁹ Dallo *Schedario unificato, sub nomine* si apprende che: "1718 Cat. Sociorum qui in Prov. Philippinarum. S.I. missi sunt [...] 1725 C. tr. Doc. gram. et hum. an. 6, phil. an. 2, Oper. in Marianis an. 7. Nunc V. Provincialis [...] 1733 Cat. Personarum in Missione Mariana anno 1733 [...] in Insula Rota [...] 1737 C. tr. Infirma [...] 1746 C. tr. sicut 1740, Nunc valetudinarius [...] In C. tr. 1749 iam non invenitur; videtur defunctus Inter 1746 et 1748, quando desunt in suppl. catal. elenchi defunctorum".

più dal “dovere” (di manifestare almeno una volta nella vita il proprio anelito missionario) che da reale vocazione.

Nonostante il carattere equilibrato e relativamente standardizzato delle risposte romane, emerge un significativo tasso di personalizzazione. In generale sembra di poter concludere che, salvo rari casi, non venivano fatte affermazioni perentorie o definitive in senso negativo – che avrebbero corso il rischio di scoraggiare troppo l’entusiasmo dell’indipeta, causandone magari la dimissione – ma piuttosto si tendeva a invitare blandamente alla perseveranza, alla sottomissione, alla pazienza, dando a tutti delle speranze più o meno ambigue e sibilline. Nei casi di più esplicite “promesse”, però, seguiva effettivamente l’agognata patente per le Indie; in altri, purtroppo per gli indipeti che si sentivano così doppiamente beffati, no.

Quali segnali si intendeva invece dare con un’altra tipologia di risposte, quelle piuttosto disincentivanti? Sembra di poter concludere che i Generali senza troppi complimenti redarguissero o negassero ogni speranza ai gesuiti che manifestavano sentimenti contrastanti, insistevano quasi maniacalmente ma senza motivo apparente su una sola meta, non si mostravano abbastanza “indifferenti” e anzi, spesso, vivevano fra mille sospetti e dissidi con i propri compagni e superiori. Ciò succedeva anche nel caso di persone di una certa età o che non avrebbero, probabilmente, portato gran lustro alla missione gesuita oltreoceano. Nel primo caso il limite era però molto soggettivo e variabile, perché i gesuiti oltre i trent’anni che partivano per le Indie non erano rari, anche perché erano persone mediamente più affidabili e mature dei loro confratelli ventenni.

Come alcuni *case studies* (Romeo *in primis*, ma anche altri suoi confratelli siculi) mostrano, infine, le *Epistulae Generalium* insegnano a non fidarsi ciecamente di ciò che gli indipeti proclamavano nelle loro candidature, perché permettono di verificare quali fossero i fraintendimenti (più o meno volontari) relativi alle risposte del Generale. Queste venivano infatti spesso, nella loro vaghezza, male interpretate: solitamente, come la proclamazione di una soda speranza quando invece altro non erano che un tentativo di temporeggiamento o talora proprio una dissuasione dal domandare le Indie con tanta insistenza.

Uno dei campi di ricerca che si aprono con le *Epistulae Generalium* di una Provincia è l'approfondimento della conoscenza dei legami tra periferia e centro in materia di selezione missionaria: esse rendono infatti possibile la ricostruzione delle relazioni fra il Generale e la piramide dei suoi subordinati, dai Provinciali ai superiori locali fino a giungere progressivamente agli indipeti stessi. Si tratta di un percorso che per la presente tesi di dottorato non si è potuto seguire se non per alcuni gesuiti: sia perché la fonte è stata “scoperta” *in medias res*, sia perché la ricerca è estremamente tortuosa e richiede molto tempo. Sarebbe interessante, in futuro, verificare in quali casi a una richiesta seguisse l'avvio di un procedimento di indagine sul candidato, col coinvolgimento anzitutto dei superiori locali. Di ciò vi sarebbe infatti quasi sicuramente testimonianza nella corrispondenza romana.

Allo stesso modo, nei registri del Generale si trovano tracce dei casi in cui parenti e conoscenti si intromisero a (tentare di) dirottare, ritardare o boicottare una candidatura per le Indie. Con i dati presenti nei copialettere si potrebbe peraltro cercare di risalire proprio alle missive dei “nemici domestici” (come molte volte gli indipeti chiamavano i loro parenti), se conservate ad esempio nelle *Epistulae Externorum*. Anche qualora ciò non fosse possibile, le risposte dei Generali comunque consentirebbero di ricostruirne buona parte del contenuto e di ipotizzare quale fosse stata in tali frangenti la politica della Compagnia. Grazie a questa fonte, preziosa quanto lacunosa e di difficile consultazione, il *modus operandi* del Generale e della sua segreteria risulta più comprensibile e si mostra in tutta la sua complessità.

Conclusioni

Per la presente tesi di dottorato sono state analizzate circa 1600 *litterae indipetae* redatte all'interno dell'*Assistentia Italiae* (nelle Province *Romana, Sicula, Neapolitana e Mediolansis*) e oggi conservate nel *Fondo Gesuitico* dell'Archivum Romanum Societatis Iesu¹.

Il quarantennio trascorso sotto i Generalati di Thyrso González de Santalla (1687-1705) e Michelangelo Tamburini (1706-1730) è stato uno dei periodi meno esplorati dagli studiosi in tal senso. Si è deciso di circoscrivere la ricerca a questo lasso temporale anche perché la destinazione estremo-orientale è stato uno dei punti focali di questa ricerca. Abbiamo infatti cercato di verificare se le mete orientali emergessero dai documenti esplicitamente come le più ambite, in un'epoca in cui le informazioni sull'Asia che giungevano in Europa erano piuttosto frequenti, costanti e approfondite.

Proprio quegli anni, inoltre, costituivano un momento particolarmente delicato per la Compagnia². Nel 1622 era stata istituita la congregazione di Propaganda fide, con lo scopo di supervisionare l'attività missionaria, riconquistare gli eretici al cattolicesimo e convertire le popolazioni che le scoperte geografiche avevano reso note in Europa. Un altro dei suoi scopi era contrastare le intrusioni da parte del potere politico iberico in materia religiosa. Propaganda fide mirava infine a creare nella prassi missionaria cattolica del tempo quell'uniformità che non era stata mai raggiunta anche per via delle diverse nazioni alle quali i missionari si appoggiavano, a loro volta legate a determinati ordini religiosi.

Un altro elemento che si aggiunse sulla scena fu la Société des missions étrangères (MEP), fondata a Parigi con approvazione regia (1663) e papale (1664). La potenza cattolica francese poteva fornire a Propaganda il supporto politico ed economico

¹ Esse costituiscono la quasi totalità delle *indipetae* italiane del periodo e progettiamo ulteriori ricerche per riuscire a giungere a un quadro onnicomprensivo della situazione a cavallo fra il Sei e il Settecento. Relativamente alle *indipetae* extra-*Fondo Gesuitico*, che sono una minima percentuale rispetto a quelle prese in esame per questa tesi, cfr. nota 35 dell'Introduzione.

² Per un'introduzione alla complessa situazione storico-politica si veda il capitolo "*Propaganda Fide*", "*Missions Etrangères*", and *Jesuits*" in LACH, Donald F., *Asia in the Making of Europe, Volume I: The Century of Discovery*, Chicago 1994, pp. 222-269, sulla quale ci si è basati per questa sintetica esposizione.

necessario per contrastare lo strapotere spagnolo e portoghese in Asia, ma rivelarsi un'arma a doppio taglio. La Société era un'organizzazione di preti secolari e laici il cui obiettivo era la diffusione del messaggio evangelico nelle terre di missione; essa promuoveva la formazione del clero indigeno, l'apprendimento delle lingue e la conoscenza della cultura per i missionari. Il seminario parigino divenne un centro di reclutamento fondamentale per l'educazione e preparazione dei missionari da inviare in Asia.

Propaganda e la Société collaborarono con il regno francese ma a partire dagli anni '80 del Seicento Luigi XIV iniziò a favorire i suoi connazionali e, anche su invito dei gesuiti che operavano alla corte imperiale cinese, decise di inviare un primo manipolo di "matematici del re" in Oriente. Quando essi giunsero a Pechino, nel 1688, diedero vita a una sorta di enclave di gesuiti dipendenti anzitutto dal re di Francia, con propri superiori e residenze separate, e in generale una certa indipendenza dai confratelli "portoghesi" ossia inviati tramite il Padroado ma appartenenti a diverse nazionalità.

La situazione in quegli anni era dunque molto complessa, soprattutto se al quadro si aggiungono le ultime fasi della controversia dei riti cinesi che si è sintetizzata nel capitolo 3.4.2.

Fu questo il contesto in cui vennero redatte le *indipetae* italiane del periodo. Non tutte avevano lo stesso tono: si è rilevato (capitolo 1.2.) come alcune di esse sembrino piuttosto "fredde" e poco personalizzate: ciò avveniva soprattutto in seguito alle circolari dei Generali (in particolare quella del 1722) che invitavano i gesuiti a candidarsi, e a elencare determinate caratteristiche nella richiesta. Coloro che si presentavano alla segreteria romana in seguito a questi appelli erano, frequentemente, degli indipeti per così dire *una-tantum*, che probabilmente si sentivano in obbligo di farlo - per non essere da meno dei propri compagni, perché i superiori se lo aspettavano, perché almeno una volta nella vita un gesuita *doveva* mostrare il proprio desiderio per le missioni nelle Indie.

Per approfondire l'aspetto storico-culturale delle candidature per le Indie, è invece proficuo concentrarsi su quelle che spiccano in mezzo a centinaia di altre, rivelando col

loro tono infuocato la costanza e lo struggimento del redattore. Dalla mole documentaria emergono, molto distintamente oggi così come probabilmente anche all'epoca, i nomi di alcuni gesuiti particolarmente persistenti e pronti a tutto pur di ottenere l'obiettivo delle missioni. Essi riversavano nelle petizioni un rimarchevole profluvio di emozioni, discoprendo al Generale gli aspetti più intimi della propria persona.

Le motivazioni di una candidatura per le Indie erano molteplici. Nel capitolo 2 si è notato anzitutto come molti fossero rimasti affascinati dalle letture fatte durante l'infanzia e abbiano scelto la Compagnia di Gesù proprio perché era l'ordine che dava maggiori garanzie al riguardo. Molti indipeti, in generale, desideravano una vita più consona allo status dei miserabili peccatori che dichiaravano di essere; non c'è dubbio che il desiderio di morire da martiri, o almeno di soffrire, piangere e sanguinare fosse una delle ragioni più frequentemente annoverate. Sangue, lacrime e sudori, comunque, non facevano parte solo della sfera sentimentale, perché gli aspetti emozionali erano secondari rispetto a una determinata tradizione spirituale e alla ritualità religiosa tipica dell'epoca.

Non di rado l'istanza indiana scaturiva da un episodio dai tratti miracolosi di cui il gesuita era divenuto involontario protagonista. Benché non siano frequentissimi gli accenni in tal senso, numerosi indipeti si convincevano proprio in seguito a guarigioni inattese o apparizioni o messaggi profetici (in diversa maniera recapitati) che Dio prospettasse loro un futuro da missionari nelle Indie.

Un altro fattore che fungeva da sprone a richiedere di recarsi operai nelle vigne oltremare del Signore era la volontà di allontanarsi da una famiglia percepita come un un pesante fardello che continuamente tentava di riportare l'indipeta sulla strada del peccato.

Tra le migliaia di *indipetae* italiane del periodo abbiamo in seguito scelto di concentrarci su quelle che esplicitavano una preferenza per la Cina, per verificare se fosse possibile delineare una particolare passione dei gesuiti italiani del tempo per questa destinazione (capitolo 3). In questa ricerca ci siamo imbattuti in una serie di epistole iterate e più appassionante di altre e abbiamo allargato il campo d'indagine

anche a esse, soprattutto perché buona parte di quelle ultime chiedeva proprio la meta estremo-orientale.

Nel corso della tesi la conferma di una netta preferenza orientale è stata parzialmente disattesa, a fronte di una onnipresente proclamazione di indifferenza e della diffusa disponibilità a ri-orientare le proprie aspettative dalle Indie orientali a quelle occidentali. Esistevano però alcuni indipeti che si rifiutarono sempre di prendere in considerazione queste ultime (o ancor più le Indie interne) perché totalmente ed esclusivamente focalizzati su Cina e Giappone.

Abbiamo calcolato che le richieste per le Indie orientali ammontano a circa un decimo (144) del totale (1595 lettere). Fra di esse, la maggioranza richiedeva a breve distanza di percentuale (intorno al 35%) le Filippine, la Cina e le “Indie orientali” (e simili). Il fascino della Cina e dell’Oriente in generale era persistente e ben impresso nell’animo degli indipeti grazie alle efficaci pubblicazioni propagandistiche della Compagnia. Le Filippine, talora, erano viste come una meta provvisoria in attesa di passare all’Impero cinese o giapponese; il fatto però che all’epoca molte spedizioni partissero proprio per questa destinazione spingeva numerosi indipeti a volgere l’attenzione ad esse, per unirsi al Procuratore di passaggio in Europa per quelle isole. Il Giappone venne richiesto da una ventina di *indipetae*: benché il Paese non fosse raggiungibile all’epoca, l’enfasi posta dalla Compagnia sul carattere nobile e virtuoso della popolazione e soprattutto sui martirii che in essa si erano consumati svolsero per lungo tempo un’influenza significativa nei pensieri dei candidati per le Indie. Le zone di Malabar, Tibet e Maduré venivano infine citati da soli 4-5 gesuiti l’una, e quasi sempre perché l’aspirante missionario aveva sentito che si stavano organizzando spedizioni di missionari in tale direzione.

Abbiamo appurato come le notizie concrete fornite dagli indipeti a proposito della vita di missione tanto agognata fossero assai scarse. Ciò non significa che essi non fossero a conoscenza della situazione locale: è ipotizzabile che, privatamente, leggessero (o ascoltassero in collegio) tutto ciò che la Compagnia produceva per ragguagliare i propri membri, nonché il pubblico europeo, sulla situazione orientale. Molti infatti raccontavano di avere scelto l’ordine ignaziano proprio perché da bambini erano entrati

in contatto con le avventure dei gesuiti che operavano nelle missioni oltremare e, affascinati, avevano deciso di emularne il destino da adulti.

La genericità della richiesta fu però sempre un aspetto costitutivo della manifestazione della propria aspirazione, e questo è un grande ostacolo oggettivo per chi voglia oggi tentare di determinare la presenza di motivi specifici come, appunto, una meta ben definita e in particolare quella estremo-orientale.

Il fatto che, tra centinaia di richieste inoltrate a Roma nel corso di un quarantennio, siano meno di una dozzina quelle che concretamente ipotizzavano che cosa sarebbe stata la vita quotidiana nell'Impero cinese significa anzitutto che quella tipologia di documento non era ritenuta la sede idonea per trattarne. A ciò si aggiungevano le difficoltà che in quegli anni colpivano la Compagnia di Gesù: la querelle dei riti si stava orientando sempre più decisamente in direzione di una “sconfitta” della *accomodatio* gesuita. L'argomento era delicato e il silenzio al riguardo era d'obbligo, ancora più scontato da parte di personaggi “minori” come erano e si consideravano gli indipeti. Essi erano membri della Compagnia ma spesso ancora studenti, e si presentavano al Generale nelle spoglie di questuanti sottomessi a un'autorità assoluta, fra il paterno e il divino.

Al di là del riserbo imposto dal buon senso, tuttavia, sembra di poter concludere che l'assenza di accenni alla concreta realtà della missione richiesta fosse anche la conseguenza di una certa vaghezza presente nelle fantasie dei richiedenti. Molti di essi, almeno nelle candidature, non andavano al di là della fase di richiesta; non sembravano manifestare alcuna consapevolezza relativamente alla meta e neppure una minima pianificazione sul modo di procedere nell'eventualità dell'accoglimento della loro istanza.

È vero che molti si dichiaravano pronti a partire il giorno successivo, senza salutare parenti o superiori, senza portare con sé alcunché di utile (vestiti, denaro, libri). Solo alcuni (una percentuale ristretta) mostravano una qualche lungimiranza chiedendo di poter proseguire i propri studi a Roma, Genova o Lisbona, per essere così pronti a partire non appena si fosse verificata la giusta congiuntura. Ancor più raramente poi gli indipeti prendevano in considerazione una problematica tanto complessa quanto

imprescindibile (per un ordine che predicava l'*accomodatio*) come quella della lingua; in quegli sporadici casi, suggerivano che avrebbero potuto cominciare ad apprenderla poco prima del viaggio, o appena giunti a Macao. La maggior parte, tuttavia, non sembrava affatto toccata da queste difficoltà ed era solo intenzionata a partire quanto prima.

Fra i richiedenti non c'era insomma molta informazione, ma neppure interesse, a imbastire una qualche progettazione della vita post-candidatura e a immaginare, nel dettaglio, in che cosa sarebbe consistita la loro futura attività - che fosse in un Paese dalla civiltà millenaria come la Cina o in una remota zona montana dell'America del Sud.

A tal proposito: non è stato possibile soffermarsi anche sulle *indipetae* che esplicitavano il desiderio di missione americana, benché ve ne fosse un buon numero. Da una stima sul materiale esaminato finora sembra di poter affermare che, nel caso di una destinazione esplicitata, le Indie occidentali possano situarsi alla stessa percentuale di quelle orientali. In futuro contiamo di approfondire la nostra indagine statistica e completare le conclusioni finora raggiunte relativamente all'Oriente verificando anche quante volte le Americhe venissero citate come meta preferenziale, e quali Paesi di quell'area venissero ritenuti più desiderabili dai candidati italiani del tempo³.

Sulla base delle *indipetae* finalizzate alle Indie occidentali che abbiamo preso in esame emerge, come per le orientali, che anche fra i loro redattori vigeva una scarsa attenzione per quella che sarebbe diventata la loro vita di missionari. Noto ai più era il fatto che gli indigeni avevano un senso del pudore ben diverso da quello cattolico: di qui la preoccupazione manifestata da coloro che temevano di essere messi a troppo dura prova di fronte alle diffuse nudità del luogo. Gli indipeti inoltre sapevano che le Americhe erano abitate da popolazioni spesso violente, ma questo dettaglio certamente non li preoccupava e anzi tutt'al più li allettava ancor più per la prospettiva del martirio.

³ Non è stato possibile effettuare uno spoglio totale delle oltre 1500 *indipetae* del tempo anche perché esse non sono digitalizzate e richiedono un'attenta lettura *in loco*, nell'Archivio romano. A quanto emerge dalle annate finora passate in rassegna sembra però che Indie orientali e Indie occidentali fossero citate con pari frequenza, e in entrambi i casi il passaggio dei Procuratori rivestisse un ruolo decisamente rilevante nell'orientare queste preferenze. Come abbiamo rilevato, le generiche "Indie" furono senza dubbio la destinazione più comunemente citata nel corso del quarantennio fra Sei e Settecento.

Quello che sembra uno scarso interesse per la situazione concreta della missione, sia orientale sia occidentale, influisce anche sul fatto che buona parte (tranne alcuni ‘fedelissimi’) dei richiedenti che manifestavano interesse per l’Impero cinese cambiava idea da un giorno all’altro non appena comparivano all’orizzonte i Procuratori per le Indie occidentali. In quei casi, il gesuita che fino all’epistola precedente si era sempre sentito chiamato alle Indie orientali mutava completamente consiglio e si proclamava pronto a partire immediatamente per l’altro capo del mondo.

Ciò concluso, è vero però che un certo numero di candidati fu sempre legato da un particolare affetto alla meta estremo-orientale. Nei paragrafi 3.2.1. e 3.2.2. si sono ricostruite le carriere da indipeti, e da gesuiti in generale, di tre italiani che richiesero la destinazione cinese o giapponese con massima determinazione senza ottenerla mai (Sarti, Berlendis e Gori), oppure riuscendo nell’ardua impresa (Cappelli e Gonzaga; i due furono inoltre autori di successive epistole di carattere cronachistico particolarmente interessanti, perché si trovarono a vivere la querelle dei riti proprio dall’Asia orientale, e con contrapposte visioni).

Si tratta in questi casi di persone appartenenti a un determinato profilo: erano gesuiti da alcuni anni (non di recentissima adesione all’ordine) e in grado di esprimersi non solo con correttezza ma anche impiegando abbellimenti retorici e stilistici che ne testimoniano un livello di studio medio-alto. Non è un caso se Gori divenne uno studioso di fama negli anni successivi, e Gonzaga e Cappelli continuarono a interloquire personalmente col Generale. Questi indipeti erano tutti contraddistinti da un altro elemento: nessuno fra di essi privilegiava la ‘partenza a tutti i costi e quanto prima’, come invece emerge dalla maggior parte dei loro compagni di vocazione. Quel che contava per loro non era andarsene in generale, ma raggiungere il proprio Paese di elezione.

Sembra di poter concludere comunque che, più che una specifica presenza, dominava nella maggioranza delle *indipetae* un’assenza: quella della realtà effettiva della missione cui si ambiva. Queste conclusioni sono, in un certo senso, inattese rispetto a quella che poteva figurarsi come una sinofilia degli indipeti del tempo corroborata dalla

documentazione. Esse però confermano un'altra impressione che ci si era prefissati di verificare.

Molti rimasero nell'ordine solo durante la loro fase da *indipeta*, e presentarono istanza di missione perché interessati anzitutto ad allontanarsi dall'ambiente di appartenenza e a cambiare radicalmente vita. Roscioni aveva notato con più forza di altri studiosi come molti autori delle *indipetae* da lui prese in considerazione (ossia quelle risalenti ai primi decenni della Compagnia, in cui il fenomeno era probabilmente ancor più intenso) scomparissero dalla documentazione gesuita negli anni successivi. Al di là di naturali accidenti archivistici e di lacune inevitabili nei repertori, secondo lo studioso ciò era spesso imputabile al fatto che molti di essi, una volta visti insoddisfatti nel principale motivo per cui avevano scelto la Compagnia di Gesù (soprattutto nel caso di persone che non avevano pronunciato il quarto voto ed erano ancora incerte su che cosa fare della propria vita), decidevano di abbandonarne le fila. La situazione non può dirsi molto differente nell'Assistenza italiana del Sei e Settecento, perché buona parte degli *indipeti* dopo qualche mese o anno di insistenza con la propria istanza non figura più nella documentazione dell'ARSI.

Il tema della fuoriuscita dalla Compagnia si collega a sua volta con quello delle "vocazioni incerte" trattato nel capitolo 3.3.. Esse si manifestavano in due modi: anzitutto con disperate epistole al Generale, in cui l'ex-*indipeta* accontentato lo implorava di non dover partire come richiesto perché, per una ragione o per l'altra, non era più convinto. La seconda e ancor più scandalosa concretizzazione di una vocazione flebile era quella di chi si rivolgeva a Roma per chiedere la dimissione dall'ordine. Vicende di questo tipo si possono seguire non tanto attraverso le *indipetae* del *Fondo Gesuitico* ma con fonti complementari.

Anche per prevenire questi delicati casi, che rischiavano di macchiare il buon nome della Compagnia di Gesù, Girolamo Pallas aveva composto già nel 1620 (il problema era evidentemente noto da tempo) il trattato *Misión a las Indias*, fornendo precise istruzioni (nonché un *fac-simile* in latino) per scrivere una buona *littera indipeta*. Si raccomandava però che ciò avvenisse non prima di aver attuato un adeguato discernimento del proprio desiderio di missione. Esso poteva infatti essere stato inviato

dal demonio, non sufficientemente ponderato o ancora avere delle motivazioni non appropriate. Il calabrese non voleva scoraggiare l'aspirante indipeta cui si rivolgeva, ma invitarlo alla cautela per evitare che all'interno della Compagnia mancassero missionari o che non fossero abbastanza motivati (circostanze che, evidentemente, aveva avuto modo di osservare in prima persona nella realtà peruviana con la quale aveva maggiore familiarità).

La debolezza di vocazione è riscontrabile in alcuni documenti conservati nel *Fondo Gesuitico* in mezzo alle *indipetae* - pur avendo un contenuto diametralmente opposto all'*Indiam petere*⁴. Da queste particolari epistole emerge un aspetto finora poco messo in evidenza soprattutto dalla storiografia gesuita: la tendenza di alcuni a chiedere la partenza senza essere sorretti da una meditata convinzione, ma in preda a un momentaneo impulso a cambiare la propria vita abituale, passato il quale anche la prospettiva della missione poteva apparire non grata. Ciò si evince dalla disperazione straziante e dal rifiuto radicale espressi nelle lettere di alcuni di coloro che si erano visti accettare una richiesta presentata con superficialità. Essi stessi spiegavano al Generale, in preda al panico, di averlo fatto pur essendo privi di sufficiente convinzione, a volte perché indotti dai compagni (sull'onda delle impressioni suscitate dal passaggio dei Procuratori, per esempio) o dai superiori (di fronte ai quali sarebbe sembrato segno di una vocazione poco profonda il non presentare neppure una volta la propria istanza).

Queste carte, contraddistinte da un tono supplichevole e sinceramente scosso, contribuiscono a gettare luce su un aspetto poco noto dalla Compagnia di Gesù, ossia la perdita di una vocazione missionaria, fenomeno gravissimo e che contrastava con i capisaldi dell'ordine: la mobilità dei suoi membri e la loro sottomissione alla volontà dei superiori. Alcune di queste epistole di pentimento erano scritte da indipeti di lunga data, che per anni avevano presentato istanze a Roma e per oscure ragioni erano poi stati colti dallo sconforto al pensiero di dover davvero partire per le Indie. Alcuni tentavano di celare la propria debolezza d'animo dietro più o meno immaginarie malattie, altri ammettevano l'errore e chiedevano solo di essere dispensati da quello che era diventato un incubo che impediva loro persino di dormire la notte. Esse suscitano

⁴ Non è da escludere peraltro che epistole di natura affine siano rintracciabili anche in altre sedi in ARSI.

ulteriori interrogativi: per esempio, perché il Generale accontentasse un indipeta dopo una sola petizione, a fronte di decine di altri che ne scrissero a dozzine. È possibile ipotizzare che, nel caso di richieste (troppo) velocemente accolte, fosse stato decisivo l'intervento di un superiore, probabilmente lo stesso che aveva spinto il gesuita a presentare un'istanza poco meditata.

Al contrario, d'altronde, un Generale poteva nutrire dei dubbi sull'equilibrio mentale di un indipeta che lo sommergeva di richieste - e nel periodo qui preso in esame non ne mancarono. La Compagnia era alla ricerca di missionari in grado di sopportare condizioni di vita dure, in ambienti nuovi e sconosciuti, e spesso senza il supporto e la presenza di alcun confratello. Ripetute *indipetae* da una stessa persona da un lato mostravano la sua motivazione e il suo interesse ad operare nelle lontane 'vigne del Signore'; dall'altro, però, potevano essere interpretate come il segnale di un carattere emotivamente instabile e, ancor più grave, di una persona poco incline all'obbedienza e all'indifferenza.

Le *Epistulae Generalium*, ossia i copialettere dei Generali, possono aiutare ad approfondire alcuni aspetti di queste problematiche (cap. 4.3.). La documentazione degli scambi epistolari di lungo periodo tra Generali e singoli gesuiti svela infatti come il mancato accoglimento di una richiesta di missione potesse, insieme ad altri elementi, condurre alla fuoriuscita dalla Compagnia. Non sono rari i gesuiti che instauravano con il Generale rapporti di corrispondenza che duravano per decenni e si interrompevano talora solo alla morte di uno dei due: gli ex-indipeti spesso gli scrivevano lettere di auguri o ringraziamento, gli inviavano delle relazioni di vario argomento, oppure lo informavano di alcune faccende locali.

Alcune di queste lettere post-indipeta erano però amare, scontente: i loro autori si lamentavano dell'entità dei propri compiti e dell'eccesso di sforzo richiesto per svolgerli, delle fatiche quotidiane, di problemi diplomatici con religiosi e laici, di piccoli scandali da tenere nascosti. Dai registri siciliani emerge chiaramente come alcuni ex-indipeti sentissero l'esigenza di mantenere col Generale un rapporto epistolare stretto perché avevano bisogno di qualcuno che prestasse loro ascolto, che non li

giudicasse pazzi (preoccupazione che emergeva costantemente), che li conoscesse da decenni e avesse mostrato di avere a cuore la loro soddisfazione.

Abbiamo notato come alcuni indipeti insoddisfatti scrivessero al Generale per chiedere di abbandonare l'ordine. È vero che la *Provincia Sicula* era sempre stata contraddistinta da un alto numero di dimessi: già dai primi secoli dalla fondazione della Compagnia è stata rilevata dagli studiosi un'alta percentuale di allontanamenti, volontari o coatti, dalle file dell'ordine - da parte non solo di giovani e novizi, ma anche di gesuiti coi quattro voti e nell'ordine da anni⁵.

La costante irrequietezza mostrata da molti indipeti siciliani di fine Sei e inizi Settecento sembra testimoniare, almeno in alcuni casi, un legame diretto fra la delusione della mancata partenza e la decisione di lasciare l'ordine⁶. Ciò conferma, ancora una volta, che la Compagnia veniva scelta *anche* perché era l'ordine che consentiva una mobilità maggiore rispetto agli altri e aveva alimentato aspettative “eroiche” e a volte “esotiche” che la realtà quotidiana nella propria prosaica Provincia di appartenenza non soddisfaceva, causando in non pochi casi scontento e allontanamento definitivo dall'ordine.

In futuro sarebbe interessante verificare quanti dei dimessi siciliani del periodo fossero stati in un primo momento indipeti e poi, vedendo le loro ambizioni frustrate, abbiano deciso di allontanarsi dal proprio ordine. Allo stesso modo, approfittando della testimonianza unica offerta dalle *Epistulae Generalium*, si potrebbe cercare di risalire a scambi di informazioni tra Generale e superiori locali relativamente alle domande di dimissione presentate da alcuni indipeti, ricostruendo eventuali tentativi di dissuasione

⁵ “Emerge una forte percentuale di gesuiti siciliani dimessi” conclude Pavone relativamente al generalato di Francesco Borgia (cfr. PAVONE, Sabina, “I dimessi dalla Compagnia negli anni del generalato di Francesco Borgia: una nuova questione storiografica”, in *Francisco de Borja y su tiempo: Política, religión y cultura en la Edad Moderna*, Valencia 2011, pp. 465-479; la citazione si trova a p. 469), confermando quanto rilevato una trentina di anni prima da Scaduto quando aveva studiato un libretto composto da Bobadilla per consolare il visitatore dei collegi siciliani, che aveva dovuto rilevare quanto frequenti fossero le fuoriuscite dall'ordine ignaziano nella seconda metà del Cinquecento (SCADUTO, Mario, “Il Libretto consolatorio di Bobadilla a Domenèch sulle vocazioni mancate (1570)”, in *Archivum Historicum Societatis Iesu* Vol. 43/85 (1974), pp. 85-101).

⁶ Simili episodi di dimissione non sono stati ricercati metodicamente fra le *Epistulae Generalium*, ma sono il frutto dello spoglio per nome della dozzina di siciliani sopra illustrato. È però verosimile che, se si prendesse in esame un periodo cronologico circoscritto, leggendo i contenuti di *tutte* le risposte dei Generali a una determinata Provincia, emergerebbero altri dati utili a supportare questa tesi (ad esempio trovando comunicazioni ulteriori inviate dal Generale ai superiori locali di questi aspiranti dimissionari, affinché tentassero di farli desistere dai loro propositi).

del gesuita incerto. Non è impossibile inoltre che anche le famiglie venissero coinvolte in questo tipo di decisioni, ma si tratta soltanto di un'ipotesi.

Uno degli obiettivi di questa ricerca era tentare di gettare luce sulle prassi di selezione dei missionari: le *Epistulae Generalium* si rivelano ancora una volta foriere di risultati e nuove prospettive (cap. 4.3). In generale, non è semplice teorizzare una ben precisa “politica di reclutamento alla missione” pianificata dai vertici della Compagnia di Gesù. Le richieste partivano dal basso: è probabile che le autorità locali le filtrassero prima di inoltrarle al Generale. Perlopiù gli indipeti scrivevano di avere preventivamente chiesto ai superiori la licenza di compilare la propria candidatura; in altri casi al contrario esplicitavano di non avere preventivamente informato nessuno, scusandosi col Generale per questa libertà che erano stati costretti a prendersi perché si sentivano osteggiati proprio dai superiori. In alcun circostanze, la richiesta partiva sì dal basso ma in seguito a un invito a redigerla da parte del Generale. Serviva, in ogni caso, una interlocuzione fra tutti gli elementi di questa rete di comunicazione interna alla Compagnia, ed essa poteva avere esiti diversi.

Nel capitolo finale si è evidenziato come i copialettere della segreteria romana possano sicuramente fornire una risposta, almeno parziale, a questo interrogativo. Ci si è soffermati sul dialogo tra il Generale, gli indipeti e la loro famiglia carnale, la quale è rintracciabile con relativamente poche difficoltà effettuando una ricerca per cognome in questi registri. Una delle ipotesi di ricerca auspicabili per il futuro sarebbe quella di integrare questo triangolo con i suoi altri eventuali comprimari: si fa qui riferimento a comunicazioni in tal senso inoltrate a Roma dai superiori locali, a liste redatte da Procuratori e a missive inviate dalle famiglie di origine dei candidati (soprattutto se altolocati).

A ogni modo, le *Epistulae Generalium* dimostrano quali fossero gli elementi necessari affinché una candidatura ottenesse successo: non bastava che un indipeta esprimesse il suo desiderio di partire per le Indie. Altri fattori dovevano intervenire, ed essi potevano volgersi a suo favore oppure no.

Per quanto riguarda le famiglie di provenienza, si è notato nel capitolo 2 come l'allontanamento da esse fosse una delle ragioni più spesso addotte nelle *indipetae*, nelle

quali venivano frequentemente lamentate intromissioni parentali nell'istanza di missione. Quelle che potevano sembrare paranoiche ipotesi di complotto si rivelano però, grazie ai copialettere romani, effettivamente un problema che molti candidati si trovavano ad affrontare, più o meno consapevolmente. Dalle ricerche sui siciliani di fine Seicento e inizio Settecento è emerso come una simile intrusione, soprattutto nel caso di personaggi di status elevato quali gesuiti figli di nobili (marchesi, parenti dei detentori delle cariche di potere dell'epoca), non fosse improbabile né irrilevante.

Sicuramente alcuni indipeti puntavano consapevolmente sui tentativi di boicottaggio familiare per spingere il Generale a una risoluzione affermativa e soprattutto a breve termine. Molti scrivevano che la loro vocazione per le Indie - e più latamente per la Compagnia - era messa in grave pericolo dal comportamento dei genitori (o dei parenti) che si opponevano a essa, e anzi miravano talora a convincerli a lasciare l'ordine. Ciò è ascrivibile a un preciso *tòpos* della Compagnia, i cui membri non erano nuovi a conflitti generazionali: i copialettere però confermano che non si trattava solo di retorica.

Sfogliando le *Epistulae Generalium* siciliane alla ricerca di cognomi noti ci si imbatte con una certa frequenza in casi di intrusioni parentali. Talvolta a loro insaputa, talaltra avendoli preventivamente minacciati, alcuni genitori a un certo punto si rivolgevano direttamente al Generale tentando di spingerlo, con maggiore o minore perentorietà (a seconda dello status, della confidenza, del rapporto pregresso con la sua segreteria), a prendere la decisione da loro desiderata, ignorando la volontà del soggetto in questione.

Un'altra probabile opposizione alla partenza per le Indie poteva giungere dai superiori locali (cap. 4.2.): ciò era sospettato dagli indipeti e può ancora una volta essere dimostrato dalle *Epistulae Generalium*. Ancor più che per i parenti di sangue, però, le ricerche sono più difficoltose perché non basta semplicemente individuare un destinatario con lo stesso nome di famiglia dell'indipeta, ma bisogna conoscere i nomi delle autorità gesuite del luogo (lettori, rettori, provinciali etc.) e verificare se in ogni lettera a loro scritta dal Generale non vi fosse per caso un accenno a una determinata candidatura. Non è quindi ancora stato possibile reperire conferme in tal senso.

Al contrario, abbiamo mostrato nel capitolo 4.1. il ruolo dei superiori come sostenitori di una candidatura come emerge da alcune epistole di raccomandazione conservate

all'interno del *Fondo Gesuitico*. È assai probabile che, così come i genitori, alcuni superiori entrassero in comunicazione col Generale per influire sulla selezione missionaria di uno dei loro pupilli, per motivi che spaziavano dall'attaccamento ad essi fino a questioni di interesse personale. I superiori erano peraltro corrispondenti abituali del Generale, ancor più delle famiglie *secundum carnem*. Allo stato attuale delle ricerche sembra infatti che queste ultime scrivessero a Roma non tanto per raccomandare il loro erede alla missione, ma piuttosto per tentare di impedirne la partenza.

Nel capitolo 4.1. si è mostrato come i Procuratori fossero senz'altro uno degli elementi più decisivi nella prassi di selezione missionaria, dato che il loro margine di azione era piuttosto ampio. Essi tornavano in Europa e fra i loro incarichi vi era proprio quello di reclutare nuove leve da destinare ai territori di missione. Nei loro tour suscitavano decine di adesioni da gesuiti che non avevano mai pensato alle Indie come proprio orizzonte di vita, e al tempo stesso rinfocolavano gli entusiasmi di coloro che avevano già inoltrato a Roma una o più istanze. I Procuratori avevano lo straordinario vantaggio di potersi spostare geograficamente e intrattenersi personalmente a colloquio con molti gesuiti; nel caso in cui avessero ritenuto qualcuno particolarmente meritevole e utile, era loro interesse garantirsi la presenza. Alcune lettere conservate nel *Fondo Gesuitico* rivelano come essi inoltrassero a Roma delle liste contenenti i nomi degli aspiranti da loro selezionati, talora accompagnati da dati biografici essenziali. Nel caso in cui questi gesuiti avessero già inoltrato la propria petizione a Roma, li invitavano a ripeterla; al contrario, raccomandavano loro di porre rimedio a questa mancanza dal momento che era il Generale stesso, come a ognuno di essi veniva ripetuto, ad avere l'ultima parola.

Le *Epistulae Generalium*, oltre a fornire preziose e uniche informazioni per rispondere agli interrogativi sopra illustrati, hanno poi confermato quella che fino a ora era solo un'ipotesi, e generalmente ritenuta improbabile: ossia che a Roma si trovasse il tempo, fra tutte le incombenze quotidiane, anche di rispondere alle *indipetae*. Le repliche giungevano da parte del Generale, ma esse dovevano essere almeno parzialmente ideate e messe per iscritto dai suoi segretari. Possiamo affermare che,

almeno per quanto concerne la Sicilia tra 1687 e 1730, chiunque fosse il redattore di quelle indirizzate ai suoi membri mostrava perlopiù di conoscere la cronistoria delle petizioni e di saper tenere conto delle caratteristiche dei destinatari.

È indubbio che buona parte delle risposte romane fosse standardizzata: in esse ci si limitava a dare ai candidati suggerimenti generici e validi per tutte le occasioni - quali esortazioni a essere pazienti, mostrare sottomissione ai superiori locali, non offendere i genitori, eventualmente rassegnarsi (dopo alcuni anni di petizioni non accolte) a essere destinati alle Indie anche “di qua”.

Da altre repliche si evince però come il loro estensore fosse decisamente informato e tendesse a entrare nel merito dei fatti. Non è chiaro se ci fosse *una* persona designata *ad hoc*, per valutare e seguire le storie dei gesuiti autori di più candidature. Si può ipotizzare che i superiori locali venissero consultati almeno su *alcuni* indipeti: dal vivo quando passavano per Roma o per via epistolare. Nel secondo caso, non dovrebbe essere di conseguenza impossibile estrapolare tra le *Epistulae Generalium* lettere rivolte ad essi, ampliando ulteriormente la conoscenza della rete di relazioni che si costituivano attorno alla prassi di selezione missionaria.

L’approfondimento effettuato sui casi di una dozzina di indipeti siciliani particolarmente insistenti, agguerriti e motivati, ha mostrato molte delle sue potenzialità anche grazie alle *Epistulae Generalium*. Fra di essi tutti, e quasi ogni volta, ricevettero una risposta personalizzata e nel giro di breve o brevissimo tempo. La straordinaria accuratezza nel gestire tali *indipetae* fa pensare che anche il Generale, proprio come il lettore odierno, fosse rimasto colpito dal loro tenore e da quanto del candidato esse lasciavano trasparire. È stata dedicata così tanta cura (eccezionale, e non ordinaria⁷) alla corrispondenza con questi siciliani proprio per queste ragioni? Se anche così fosse, resta comunque significativo il riconoscimento, da parte della segreteria romana, di tanta importanza alle *indipetae*.

Non è stato possibile verificare all’interno delle *Epistulae Generalium* della *Provincia Sicula* se *tutte* le candidature del periodo abbiano ricevuto risposta. In futuro sarebbe

⁷ Si potrebbe verificare questo aspetto prendendo in esame un determinato lasso temporale, incrociando tutte le *indipetae* da una determinata Assistenza con tutti i registri del Generale del periodo. Non è ancora stato possibile confermare quella che resta quindi, allo stato attuale, un’ipotesi.

proficuo concentrarsi su un breve periodo campione e definire la percentuale di lettere che ottennero una replica dal Generale, accertando quali fossero le tempistiche medie e il loro contenuto (standardizzato, o che al contrario mostrava una conoscenza piuttosto approfondita della persona e della sua istanza). I copialettere romani possono consentire una migliore conoscenza delle prassi di selezione missionaria, ma è necessario effettuarne uno studio analitico, per una determinata Provincia e per un lasso di tempo ristretto. Solo così è infatti possibile verificare *tutte* le epistole inviate dalla segreteria romana (e non solo le risposte alle *indipetae*) che concernessero tale fondamentale impegno della Compagnia di Gesù.

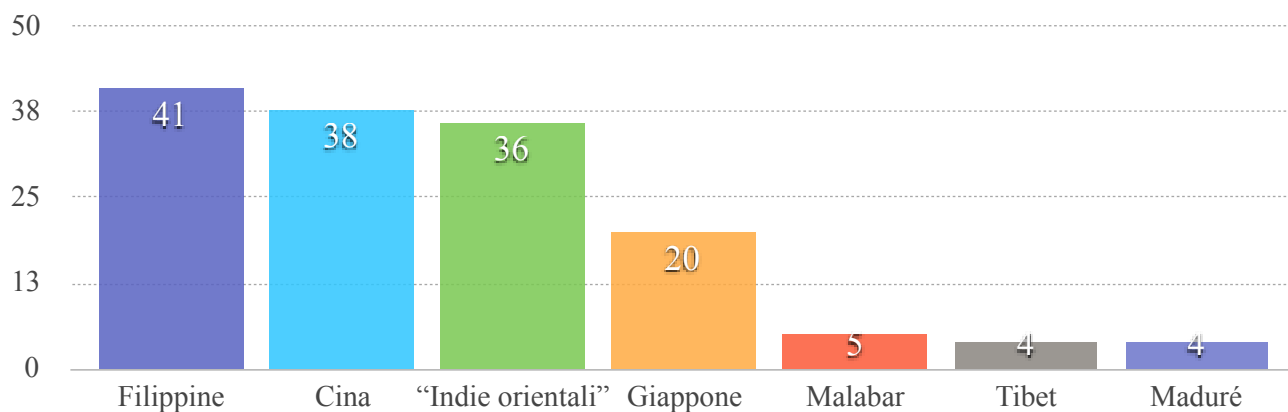
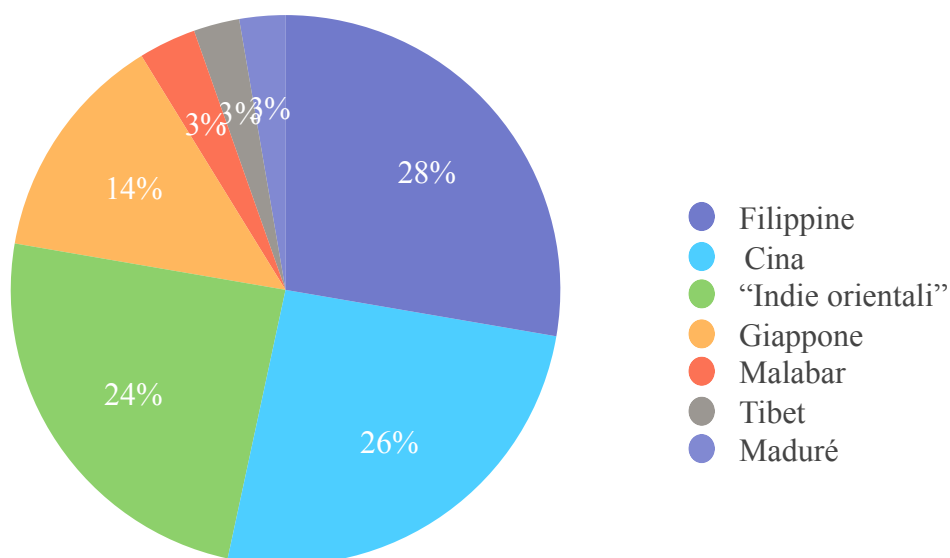
Ciò che si è potuto ottenere nel capitolo finale è stata la conferma di alcune questioni di carattere generale, nonché la ricostruzione della vicenda di indipeti di tre siciliani (Romeo, Federici e Furnari) i cui parenti, a un certo punto, tentarono di intromettersi nella partenza per le Indie. Con sfumature diverse, i genitori dei tre si rivolsero al Generale chiedendogli con più o meno decisione di ripensare alla concessione della licenza di missione al proprio membro. Nel caso di Romeo, si è visto come il mancato soddisfacimento del desiderio delle “vere” Indie lo abbia condotto alla dimissione dall’ordine; i suoi due conterranei invece riuscirono a mettere a tacere le perplessità dei propri familiari anche grazie al diretto intervento del Generale o dei suoi incaricati, e poterono infine partire per le Indie orientali secondo le loro aspirazioni.

La ‘scoperta’ di una fonte parallela come quella delle *Epistulae Generalium* permette di dare un contributo importante agli studi sulle *litterae indipetae*. Questi registri consentono di mettere in luce i meccanismi interni ed esterni di comunicazione e di formazione delle decisioni romane relativamente all’invio in missione. Grazie a essi è possibile comprendere meglio quali fossero le gerarchie che si confrontavano in tale processo: il Generale aveva l’ultima parola, il Procuratore godeva però di un’influenza molto significativa, e i superiori locali potevano fornire la loro raccomandazione o sconsigliare il Generale dal destinare alla missione un determinato indipeta. Anche i rapporti tra la Compagnia di Gesù e il mondo esterno (le famiglie dei candidati) diventano più chiari sfogliando le pagine delle *Epistulae Generalium*, che in questo modo forniscono nuova linfa a un campo di studi già ben avviato.

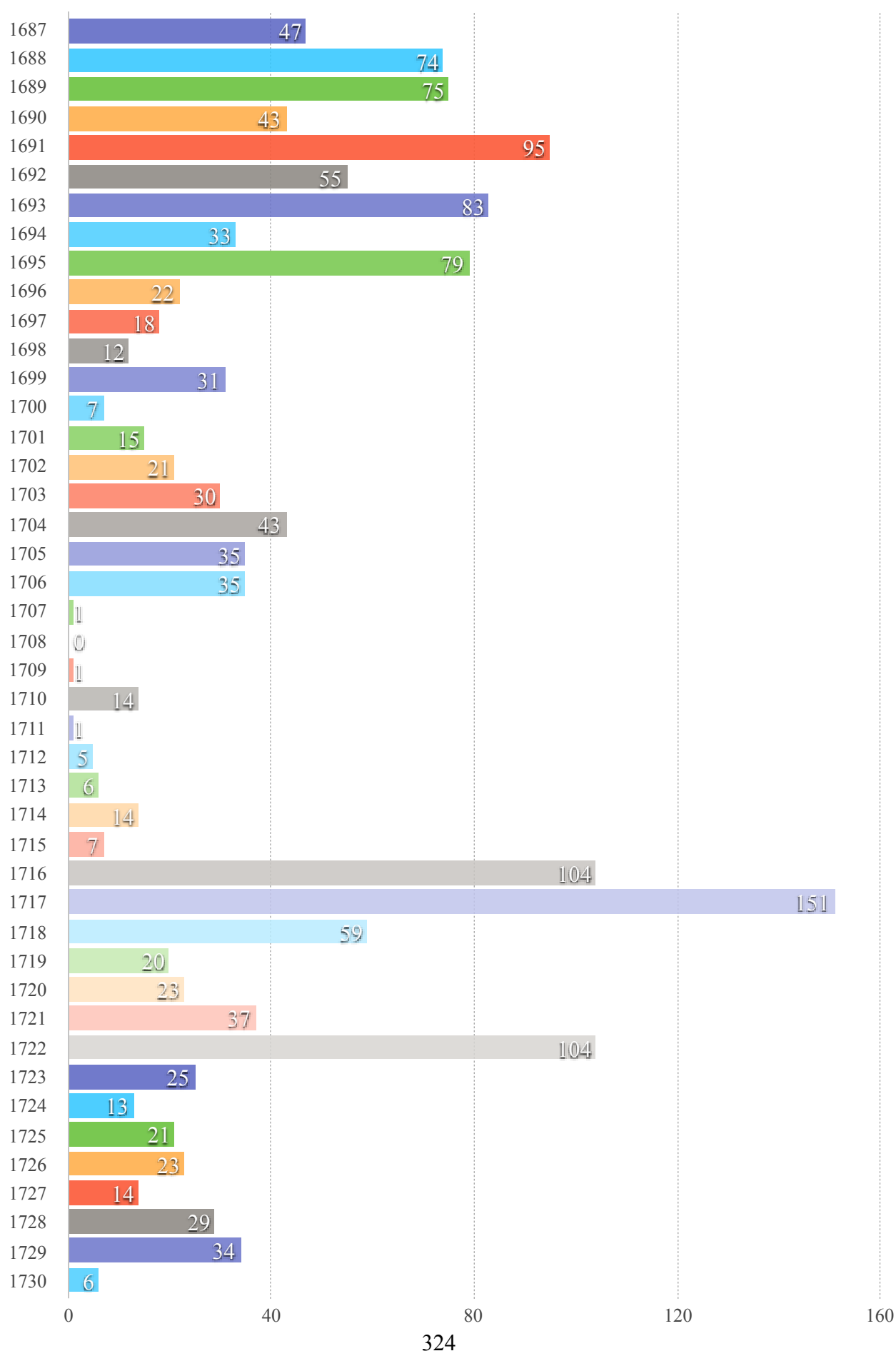
Appendice I - Preferenze nelle Indie orientali (*Assistentia Italiae*, 1687-1730)

fra gli indipeti che inoltrarono richiesta per la meta orientale

DESTINAZIONE ESPLICITATA	NUMERO DI LETTERE CHE LA RICHIESERO
Filippine	41
Cina	38
“Indie orientali”	36
Giappone	20
Malabar	5
Tibet	4
Maduré	4

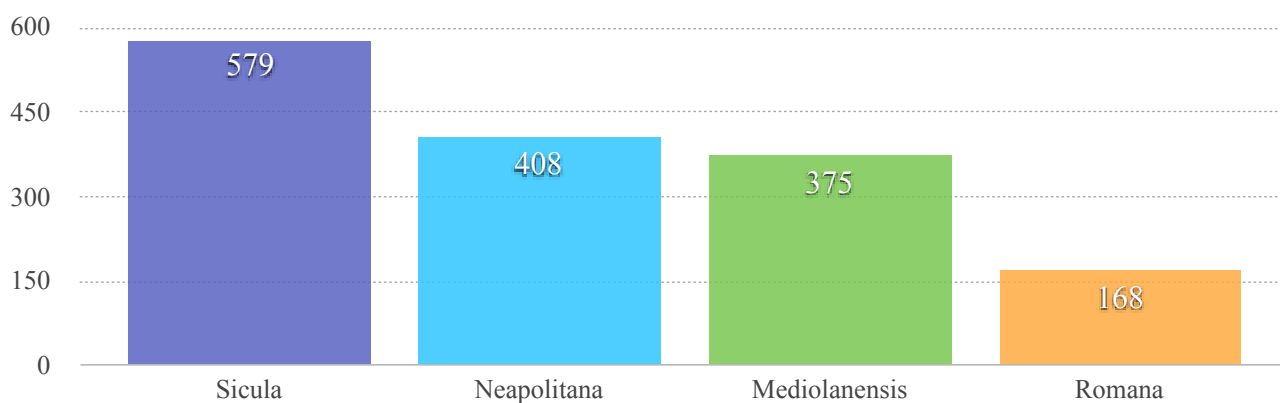
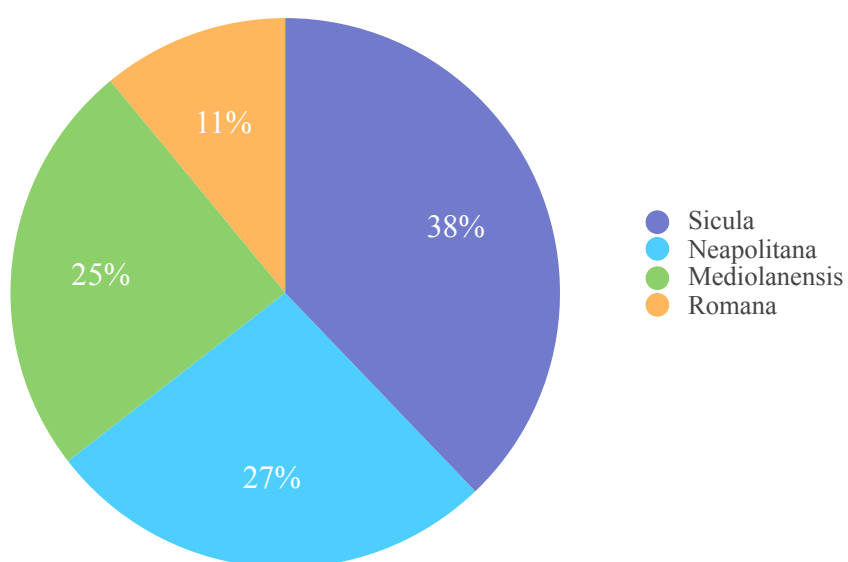


Appendice II - Oscillazione del numero delle *indipetae* dell'*Assistentia Italiae* fra 1687 e 1730



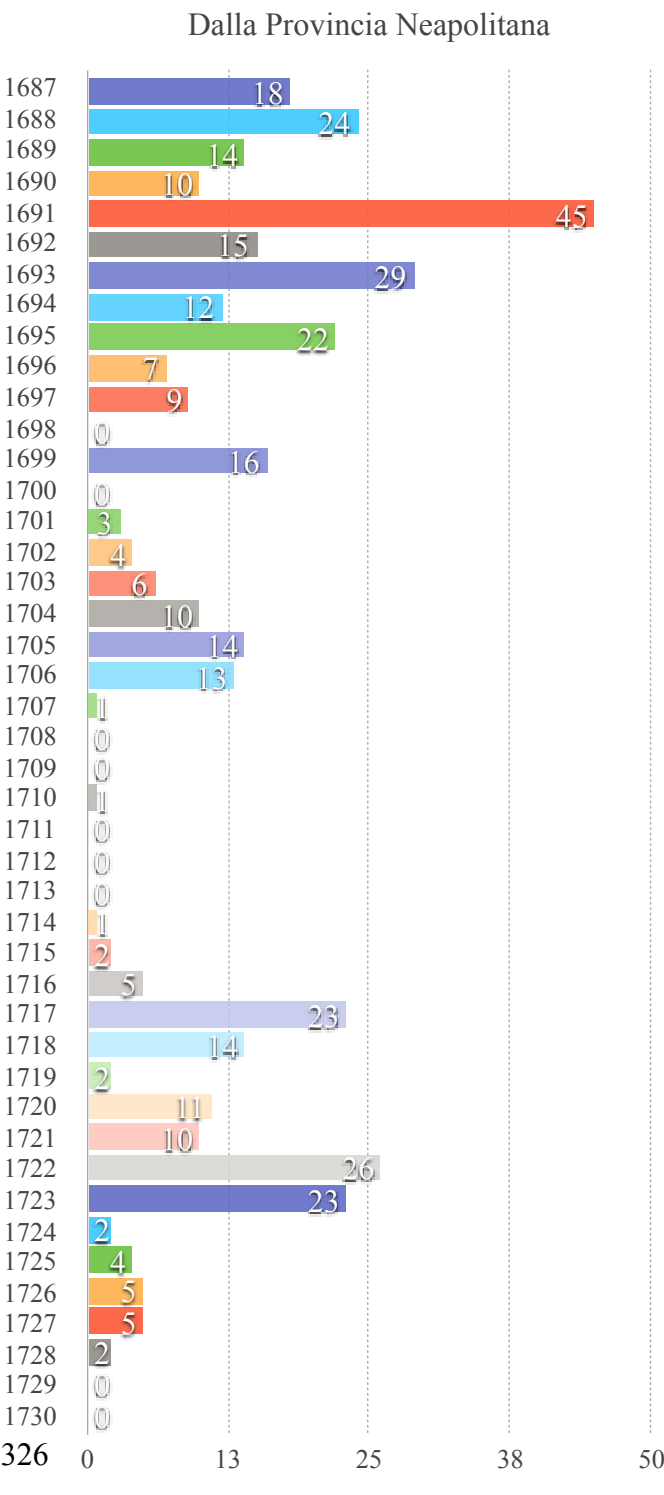
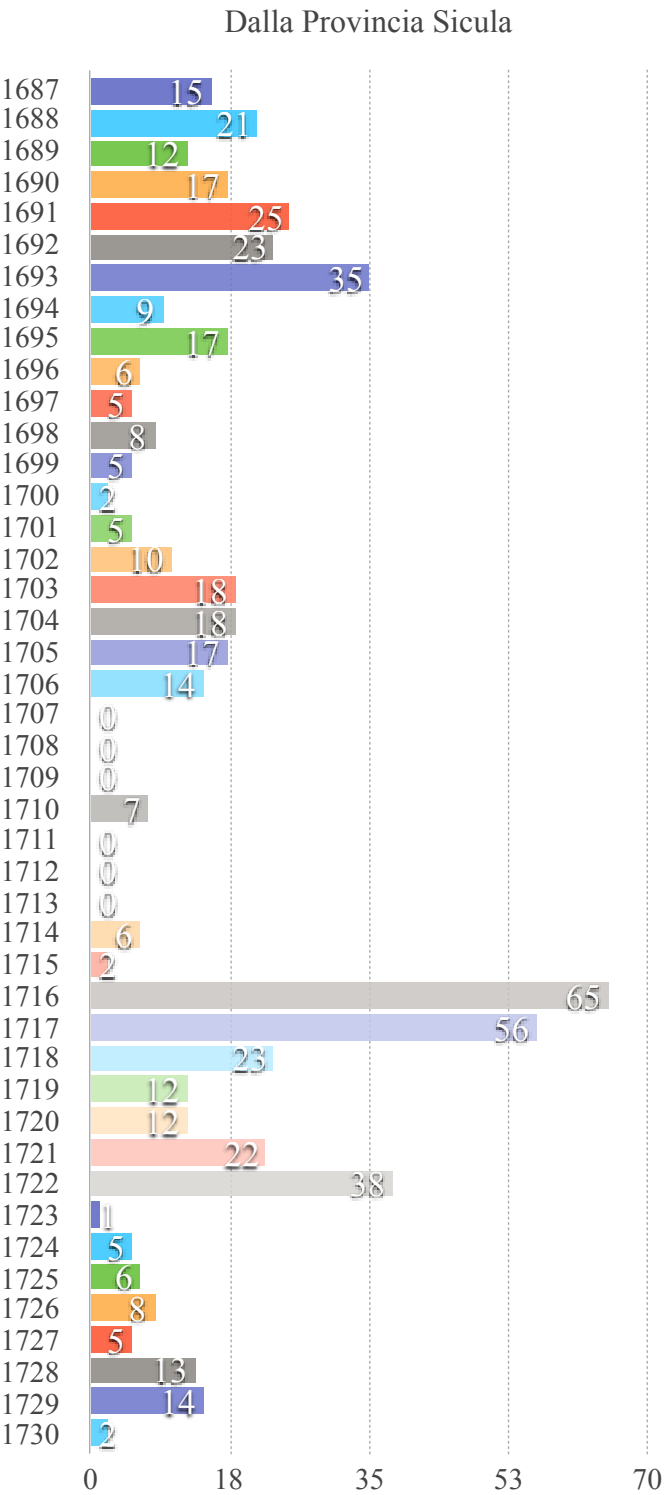
Appendice III - Provenienza delle *indipetae* dell'*Assistentia Italiae* fra 1687-1730

PROVINCIA DI APPARTENENZA	NUMERO DI <i>INDIPETAE</i>
Sicula	579
Neapolitana	408
Mediolanensis	375
Romana	168

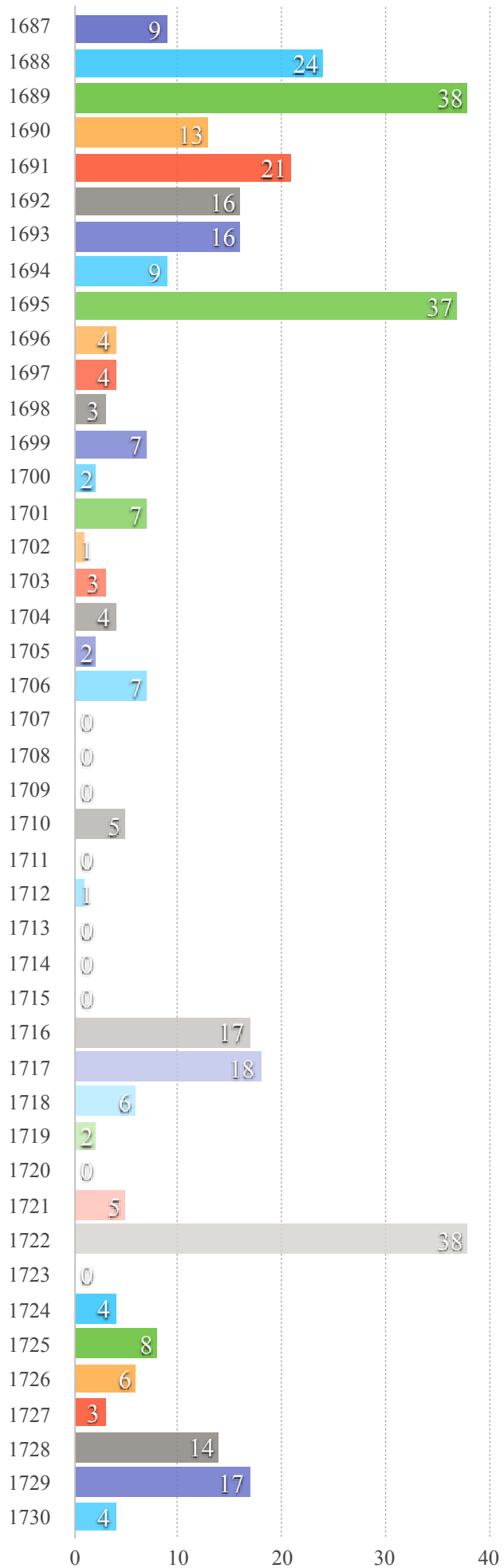


Appendice IV - Oscillazione delle *indipetae* italiane per Provincia di redazione (1687-1730)

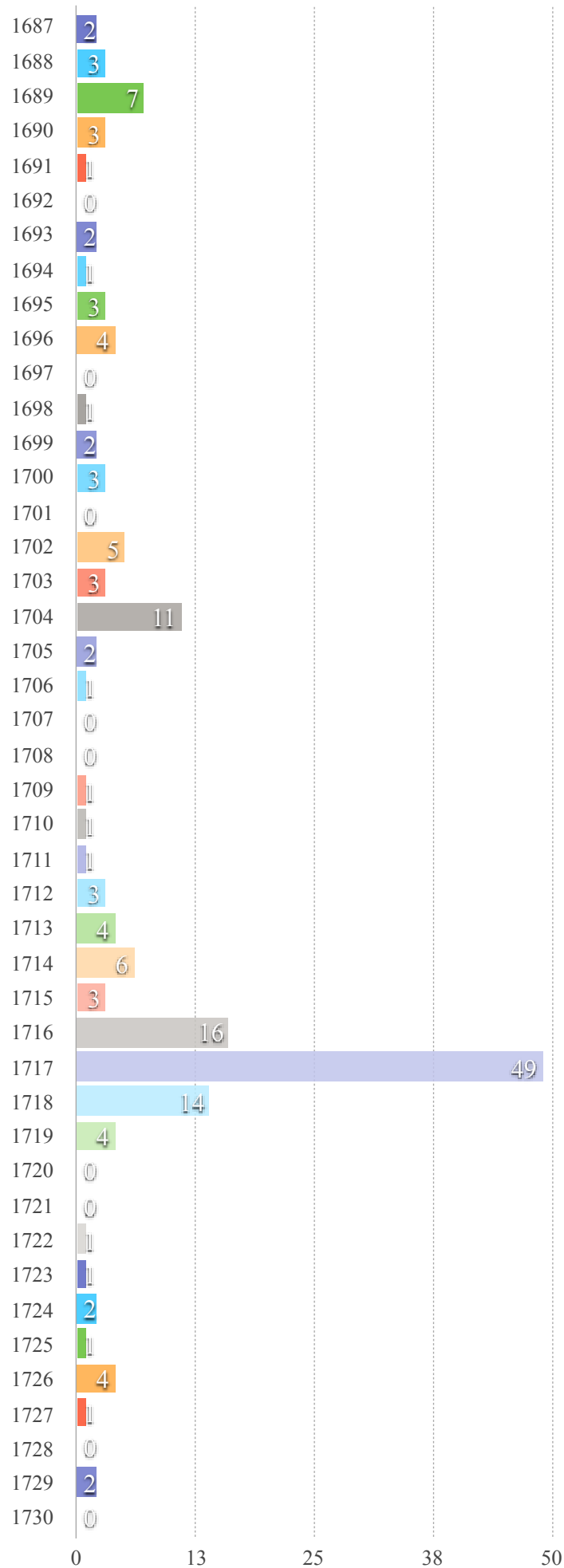
PROVINCIA	NUMERO DI LETTERE
Sicula	579
Neapolitana	408
Mediolanensis	375
Romana	168



Dalla Provincia Mediolanensis



Dalla Provincia Romana



Bibliografia

Manoscritti

Litterae indipetae

- Roma, Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI), *Fondo Gesuitico* 738.
- ARSI, *Fondo Gesuitico* 739.
- ARSI, *Fondo Gesuitico* 740.
- ARSI, *Fondo Gesuitico* 749.
- ARSI, *Fondo Gesuitico* 750.
- ARSI, *Fondo Gesuitico* 751.
- ARSI, *Veneta* 99.

Epistulae Generalium

- ARSI, *Siciliae* 36-37.
- ARSI, *Siciliae* 38.
- ARSI, *Siciliae* 39.
- ARSI, *Siciliae* 40.
- ARSI, *Siciliae* 41.
- ARSI, *Siciliae* 42.
- ARSI, *Siciliae* 43.
- ARSI, *Siciliae* 44.
- ARSI, *Siciliae* 45.
- ARSI, *Siciliae* 46.
- ARSI, *Siciliae* 47.
- ARSI, *Siciliae* 48.
- ARSI, *Siciliae* 49.
- ARSI, *Siciliae* 50.
- ARSI, *Siciliae* 51.
- ARSI, *Siciliae* 52.
- ARSI, *Siciliae* 53.

- ARSI, *Siciliae* 54.
- ARSI, *Siciliae* 55.

Catalogi Triennales

- ARSI, *Mediolanensis* 61.
- ARSI, *Mediolanensis* 64-65.
- ARSI, *Neapolitana* 88.
- ARSI, *Romana* 66.
- ARSI, *Romana* 67.
- ARSI, *Romana* 68.
- ARSI, *Romana* 69.
- ARSI, *Siciliae* 83-84.
- ARSI, *Siciliae* 86-87.
- ARSI, *Siciliae* 89-90.
- ARSI, *Siciliae* 92-93.
- ARSI, *Siciliae* 95-96.
- ARSI, *Siciliae* 98-99.
- ARSI, *Siciliae* 101-102.
- ARSI, *Siciliae* 104-105.
- ARSI, *Siciliae* 107-108.
- ARSI, *Veneta* 49.

Altro

- ARSI, *Neapolitana* 198.
- ARSI, *Siciliae Epistolae Soli*.
- ARSI, *Siciliae* 185.
- ARSI, *Siciliae* 188.
- ARSI, *Veneta* 105 I.
- ARSI, *Vitae* 93.

Materiale inedito dattiloscritto o presente nel database dell'ARSI

- *Defunti durante la soppressione.*
- *Gesuiti dell'antica Compagnia secondo i gradi 1541-1773.*
- *Indipetae (732-759).*
- *Indipetae extra FG.*
- *Necrologie.*
- *Schedario Hafner - Epistolae Externorum.*
- *Schedario unificato Lamalle.*
- *Ultimi voti dei gesuiti.*
- *Vitae.*

Repertori

- *Synopsis Historiae Societatis Iesu*, Lovanii 1950.
- *Dizionario biografico degli Italiani*, Roma 1960- [<http://www.treccani.it/biografie/>].
- CARREZ, Louis, *Atlas geographicus Societatis Jesu*, Paris 1900.
- DEHERGNE, Joseph SJ, *Répertoire des Jésuites de Chine de 1552 à 1800*, Roma-Paris 1973.
- DUNNE, Peter Masten, *Black Robes in Lower California*, Los Angeles 1952.
- FEJÉR, Josephus SJ, *Defuncti secundi saeculi Societatis Jesu. 1641-1740*, Romae 1985.
- HAMY, Alfred, *Documents pour servir à l'histoire des domiciles de la Compagnie de Jésus dans le monde entier de 1540 à 1773*, Paris 1892.
- STORNI, Hugo, *Catalogo de los jesuitas de la Provincia del Paraguay (Cuenca del Plata) 1585-1768*, Roma 1980.
- TAMPE, Eduardo, *Catálogo de jesuitas de Chile 1593-1767, Catálogo de regulares de la Compañía en el antiguo reino de Chile y en el Destierro*, Cile 2008.
- WICKI, Joseph SJ, *Liste der Jesuiten-Indienfahrer 1541-1758*, in *Aufsätze zur Portugiesischen Kulturgeschichte* Vol. 7 (1967), pp. 252-450.

Opere dei gesuiti e agiografie

- BARTOLI, Daniello, *Missione al Gran Mogòr*, a cura di BASILE, Bruna, Roma 1998.

- BARTOLI, Daniello, *Giappone. Istoria della Compagnia di Gesù*, a cura di MAJELLARO, Nino, prefazione di SOMMAVILLA, Guido, Milano 1985.
- BARTOLI, Daniello, *Istoria della Compagnia di Gesù. Dell'Italia*, scelta dei brani, introduzione e nota a cura di BIONDI, Marino, Firenze 1995.
- BARTOLI, Daniello, *La Cina. Libro I*, a cura di GARAVELLI, Bice, Milano 1975.
- BOUVET, Joachim, *L'imperatore della Cina*, a cura di CATTO, Michela, Milano 2015.
- CLAVIGERO, Francesco Saverio, *Storia della California. Opera postuma*, Venezia 1789.
- IGNAZIO DI LOYOLA, *Il racconto del pellegrino. Autobiografia di Sant'Ignazio di Loyola*, a cura di CALASSO, Roberto, prologo di NADAL, Jerónimo, testo raccolto da DA CÂMARA, Gonçalves, Milano 1966.
- *Menologio di pie memorie d'alcuni Religiosi della Compagnia di Gesù raccolte dal padre Giuseppe Antonio Patrignani della medesima Compagnia, e distribuite per quei giorni dell'anno, ne' quali morirono. Dall'Anno 1538. sino all'Anno 1728*, Tomo Primo, che contiene gennajo, febbrajo, e marzo, in Venezia, MDCCXXX, Presso Niccolò Pezzana, pp. 124-125.
- PALLAS, Gerónimo, *Misión a las Indias, con advertencias para los religiosos de Europa que la hubieren de emprender...*, 1620, edizione e trascrizione a cura di PALOMO HERNÁNDEZ, José Jesús, Madrid 2006.
- PARTENIO, Giuseppe Maria, *Elogio istorico della vita e delle missioni del padre Giambattista Cancellotti della Compagnia di Gesù descritto dal padre Giuseppe Mariano Partenio della medesima Compagnia*, Roma 1847.
- RICCI, Matteo, *Lettere (1580-1609)*, a cura di D'ARELLI, Francesco, Macerata 2001.
- RICCI, Matteo, *Della entrata della Compagnia di Giesù e Christianità nella Cina*, edizione realizzata sotto la direzione di CORRADINI, Piero, a cura di DEL GATTO, Maddalena, Macerata 2000.
- VALIGNANO, Alessandro, *Sumario de las cosas de Japón (1583): Adiciones del Sumario de Japón (1592)*, Sophia 1985.
- VALIGNANO, Alessandro, *Il cerimoniale per i missionari del Giappone*, a cura di SCHÜTTE, Josef Franz, con saggio introduttivo di CATTO, Michela, Roma 2011.
- VALIGNANO, Alessandro, SANDE, Duarte de (traduzione in latino), "Dialogo sulla missione degli ambasciatori giapponesi alla curia romana e sulle cose osservate in Europa e durante tutto il viaggio", DI RUSSO, Marisa (a cura di), AIROLDI, Pia Assunta (traduzione in italiano), Firenze 2016.

Monografie e articoli

- ABBATTISTA, Guido, “At the Root of the «Great Divergence»: Europe and China in an 18th Century Debate”, in MIDDELL, Matthias (ed.), *Cultural Transfers, Encounters and Connections in the Global 18th Century*, Leipzig 2014, pp. 113-162.
- ACOSTA, Antonio, “¿Problemas en la expansión misionera Jesuita a comienzos del siglo XVII? Gerónimo Pallas en el Perú y su ‘Misión a las Indias’”, in LAURENCICH MINELLI, Laura, NUMHAUSER, Paulina (edd.), *Sublevando el Virreinato. Documentos contestatarios a la historiografía tradicional del Perú Colonial*, Quito 2007, pp. 37-72.
- ACOSTA, Antonio, “La idolatría indígena en la obra de Gerónimo Pallas (S.I.), Lima 1620”, in ARBONIÉS, Manuel Casado et alii, *Escrituras silenciadas en la época de Cervantes*, Madrid 2006, pp. 249-272.
- AGO, Renata, “Giovani nobili nell’età dell’assolutismo: autoritarismo paterno e libertà”, in LEVI, Giovanni e SCHMITT, Jean-Claude (a cura di), *Storia dei giovani. Dall'antichità all'età moderna* (Vol. 1), Roma-Bari 1994, pp. 375-426.
- ALBERTS, Tara and IRVING, D. R. M., “Introduction: Faith, Knowledge, and Power”, in ALBERTS, Tara and IRVING, D. R. M. (ed. by), *Intercultural Exchange in Southeast Asia: History and Society in the Early Modern World*, London 2013, pp. 1-22.
- ALDEN, Dauril, *The Making of an Enterprise: the Society of Jesus in Portugal, its Empire, and Beyond 1540-1750*, Stanford 1996.
- AMBRONA, Antonio Gil, *Ignacio de Loyola y las mujeres*, Madrid 2017.
- APP, Urs, “St. Francis Xavier’s Discovery of Japanese Buddhism. A Chapter in the European Discovery of Buddhism”, in *The Eastern Buddhist. New Series* Vol. XXX, N. 1 (1997), pp. 53 – 78; Vol. XXX, N. 2 (1997), pp. 214 – 244; Vol. XXXI, N. 1 (1998), pp. 40 – 71.
- ARCANGELI, Alessandro, “Sixteenth-Century Classifications of Passions and Their Historical Contexts”, in Jörg Rogge (ed.), *Making Sense as Cultural Practice – Historical Perspectives (1000-1700)*, Bielefeld 2014, pp. 181-190.
- ARCANGELI, Alessandro, “I gesuiti e la danza”, in *Quadrivium* (nuova serie) Vol. 1, N. 2 (1990), pp. 21-37.
- ARANHA, Paolo, “La formazione del giovane Roberto Nobili”, in SANFILIPPO, Matteo, PREZZOLINI, Carlo (edd.), *Roberto De Nobili (1577-1656): Missionario gesuita poliziano: Atti del convegno Montepulciano 20 ottobre 2007*, Perugia 2008, pp. 31-44.

- ARANHA, Paolo, “Roberto Nobili e il dialogo interreligioso?” in SANFILIPPO, Matteo, PREZZOLINI, Carlo (edd.), *Roberto De Nobili (1577-1656): Missionario gesuita poliziano: Atti del convegno Montepulciano 20 ottobre 2007*, Perugia 2008, pp. 137- 150.
- ARANHA, Paolo, “Gerarchie razziali e adattamento culturale: La «Ipotesi Valignano»”, in Tamburello, Adolfo, ÜÇERLER, M. Antoni J. SJ, DI RUSSO, Marisa (a cura di), *Alessandro Valignano S.I., uomo del Rinascimento: ponte tra Oriente ed Occidente*, Roma 2008, pp. 76-98.
- ARIÈS, Philippe, *Padri e figli nell'Europa medievale e moderna*, Roma-Bari 1968.
- BARGIACCHI, Enzo Gualtierio, *Un ponte fra due culture Ippolito Desideri S.J. (1684-1733). Breve biografia*, Firenze, 2008.
- BARDET, Jean-Pierre, ARNOUL, Élisabeth, RUGGIU, François-Joseph, *Les écrits du for privé en Europe (du Moyen Âge à l'époque contemporaine) - Enquêtes, Analyses, Publications*, Bordeaux 2010.
- BENITE, Zvi Ben-Dor, “Ricci et les «Musulmans de Canton »: à propos du premier dialogue des Jésuites avec l'Europe”, in LANDRY-DERON, Isabelle (a cura di), *La Chine des Ming et de Matteo Ricci (1552-1610): Le premier dialogue des savoirs avec l'Europe*, Paris 2013, pp. 89-106.
- BENITE, Zvi Ben-Dor, "Western Gods Meet in the East: Shapes and Contexts of the Muslim-Jesuit Dialogue in Early Modern China”, in *Journal of the Economic and Social History of the Orient* Vol. 55 (2012), pp. 517-546.
- BEONIO-BROCCHIERI, Paolo, *Religiosità e ideologia alle origini del Giappone moderno*, Bologna 1993.
- BERNHARDT, Matthieu, “Construction et enjeux du savoir ethnographique sur la Chine dans l'oeuvre de Matteo Ricci SJ”, in *Archivum Historicum Societatis Iesu* Vol. 79, N. 158 (2010), pp. 321-344.
- BIASIORI, Lucio, “Il controllo interno della produzione libraria nella Compagnia di Gesù e la formazione del Collegio dei Revisori generali (1550-1650)”, in *Annali della Scuola normale superiore di Pisa* Vol. 2/1, Serie 5 (2010), pp. 221-249.
- BIONDI, Marino, “Introduzione”, in BARTOLI, Daniello, *Istoria della Compagnia di Gesù. Dell'Italia*, Firenze 1995, pp. 12-92.
- BONZOL, Judith, “Afflicted Children: Supernatural Illness, Fear, and Anxiety in Early Modern England”, in HASKELL, Yasmin (ed. by), *Diseases of the Imagination and Imaginary Diseases in the Early Modern Period*, Turnhout 2011, pp. 159-179.

- DÍAZ BLANCO, José Manuel, “Un sistema de información en la Europa del siglo XVII, los catálogos trienales de la Compañía de Jesús”, in *Anuario de Historia de la Iglesia* Vol. 23 (2014), pp. 341-369.
- BOBKOVÁ-VALENTOVÁ, Kateřina, “Come elaborare la biografia di un gesuita? Rassegna delle fonti di registro dell’ordine, loro conservazione, accessibilità e valore documentario nella prospettiva di una sistematica elaborazione di un database biografico”, in *Bollettino dell’Istituto Storico Ceco di Roma* Vol. 9 (2014), pp. 111-145.
- BOHNET, Adam, “Matteo Ricci and Nicolas Trigault's Descriptions of the Literati of China”, in *Quaderni d'italianistica* Vol. 21, N. 2 (2000), pp. 77-92.
- BOSCARO, Adriana, *Ventura e sventura dei gesuiti in Giappone (1549 – 1639)*, Venezia 2008.
- BOSCARO, Adriana, “Il Giappone degli anni 1549-1590 attraverso gli scritti dei Gesuiti”, in *Il Giappone* Vol. 6 (1966), pp. 63-85.
- BOSCARO, Adriana, “La visita a Venezia della Prima Ambasceria Giapponese in Europa”, in *Il Giappone* Vol. 5 (1965), pp. 19-32.
- BOSWELL, Grant, “Letter Writing among the Jesuits: Antonio Possevino's Advice in the ‘Bibliotheca Selecta’ (1593)”, in *The Huntington Library Quarterly* Vol. 66, N. 3/4 (2003), pp. 247-262.
- BROCKEY, Liam Matthew, *The Visitor: André Palmeiro and the Jesuits in Asia*, Harvard 2014.
- BROCKEY, Liam Matthew, *Journey to the East: the Jesuit Mission to China, 1579-1724*, Cambridge 2007.
- BROCKEY, Liam Matthew, “Flowers of Faith in an Emporium of Vices. The Portuguese Jesuit Church in Seventeenth Century Peking”, in *Monumenta serica* N. 53 (2005), pp. 45-71.
- BROCKEY, Liam Matthew and LOGAN, Anne-Marie, “Nicolas Trigault, SJ: A Portrait by Peter Paul Rubens”, in *Metropolitan Museum Journal* Vol. 38, N. 1 (2003), pp. 157-168.
- BROCKEY, Liam Matthew, ““A Vinha do Senhor”: The Portuguese Jesuits in China in the Seventeenth Century”, in *Portuguese Studies* Vol. 16 (2000), pp. 125-147.
- BROGGIO, Paolo, “L’*Urbs* e il mondo. Note sulla presenza degli stranieri nel Collegio Romano e sugli orizzonti geografici della formazione romana tra XVI e XVII secolo”, in *Rivista di storia della chiesa in Italia* Vol. 56, N. 1 (2002), pp. 81-120.
- BROWN, Judith C., “Courtiers and Christians: The First Japanese Emissaries to Europe”, in *Renaissance Quarterly* Vol. XLVII, N. 4 (1994), pp. 872 – 906.

- BRUNELLO, Mauro, “Nuova Compagnia di Gesù e vocazione missionaria: le *indipetae* dell’Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI) e l’archivio fotografico Acquaderni”, *Ricerche di storia sociale e religiosa* XLV, Nr. 88 – Nuova serie (2016), pp. 21-44.
- BURKE, Peter, “Cultures of Translation in Early Modern Europe”, in BURKE, Peter, PO-CHIA HSIA, Ronnie (ed. by), *Cultural Translation in Early Modern Europe*, Cambridge 2007, pp. 7-38.
- CAMS, Mario, “The Early Qing Geographical Surveys (1708-1716) as a Case of Collaboration between the Jesuits and the Kangxi Court”, in *Sino-Western Cultural Relations Journal* Vol. 34 (2012), pp. 1-20.
- CAPOCCIA, Anna Rita “Modernità e ortodossia: strategie di conciliazione e dissidenza nell’insegnamento della filosofia nei collegi gesuitici del primo Settecento”, in *Les Dossiers du Grihl*, Vol. 02 (2009), pp. 1-37, disponibile anche su <http://dossiersgrihl.revues.org/3678>, consultato l’8 settembre 2017.
- CAPOCCIA, Anna Rita, “Le destin des Indipetae au-delà du XVI siècle”, in FABRE, Pierre-Antoine e VINCENT, Bernard (a cura di), *Missions Religieuses Modernes. “Notre lieu est le monde”*, Roma 2007, pp. 89-110.
- CAPOCCIA, Anna Rita, “Per una lettura delle “indipetae” italiane del Settecento: indifferenza e desiderio di martirio”, in *Nouvelles de la république des lettres* Vol. I (2000), pp. 7-43.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela, CHATELLIER, Louis, “Conclusion”, in FABRE, Pierre-Antoine e VINCENT, Bernard (a cura di), *Missions religieuses Modernes. “Notre lieu est le monde”*, Roma 2007, pp. 381-391.
- CAROLI, Rosa e GATTI, Francesco, *Storia del Giappone*, Bari 2004.
- CARRASCO, Raphaël, “Le crime de frère Hernando. Un drame au collège de Grenade en 1616”, in *Les jésuites en Espagne et en Amérique*, Paris 2007, pp. 433-448.
- CASALINI, Cristiano, “Discerning Skills: Psychological Insight at the Core of Jesuit Identity”, in MARYKS, Robert Aleksander (ed.), *Exploring Jesuit Distinctiveness. Interdisciplinary Perspectives on Ways of Proceeding within the Society of Jesus*, Leiden-Boston 2016, pp. 189-211.
- CASALINI, Cristiano, “Umori, troppi umori. Temperamenti e malattie dell’anima nella formazione dei primi gesuiti”, in *Rassegna di Pedagogia*, Vol. 71, N. 3-4 (2013), pp. 331-350.
- CATTANEO, Angelo, “The Mutual Emplacement of Japan and Europe during the Nanban Century,” in WESTON, Victoria (ed.), *Portugal, Jesuits, and Japan. Spiritual Beliefs and Earthly Goods*, Boston 2013, pp. 25-33.

- CATTO, Michela, “La Cina nelle *Relazioni universali* di Giovanni Botero. Tra religione, civiltà e ragione”, in CATTO, Michela e SIGNOROTTO, Gianvittorio (a cura di), *Milano, l’Ambrosiana e la conoscenza dei nuovi mondi (secoli XVII-XVIII)*, Milano 2015, pp. 307-333.
- CATTO, Michela, *La compagnia divisa: il dissenso nell’ordine gesuitico tra’500 e’600*, Brescia 2009.
- CAVINA, Marco, *Il padre spodestato. L’autorità paterna dall’antichità a oggi*, Roma-Bari 2007.
- CERVERA JIMÉNEZ, José Antonio, “Giacomo Rho (1592-1638), Mathematician and Astronomer at the Chinese Court”, in CATTO, Michela e SIGNOROTTO, Gianvittorio (a cura di), *Milano, l’Ambrosiana e la conoscenza dei nuovi mondi (secoli XVII-XVIII)*, Milano 2015, pp. 473-495.
- CHAN, Albert, “Two Chinese Poems Written by Hsü Wei (1521-1593) on Michele Ruggieri, SJ (1543-1607), in *Monumenta Serica* Vol. 44 (1996), pp. 317-337.
- CHAN, Albert, “Michele Ruggieri, SJ (1543-1607) and his Chinese Poems”, in *Monumenta Serica* Vol. 41 (1993), pp. 129-176.
- CIAPPELLI, Giovanni, “Memoria familiare e memoria individuale a Firenze nell’età moderna (diari e libri di famiglia)”, in *Giornale di Storia* Vol. 3 (2010), pp. 1-14.
- CIESLIK, Hubert SJ, “The Great Martyrdom in Edo 1623. Its Causes, Course, Consequences”, in *Monumenta Nipponica* Vol. 10, N. 1/2 (1954), pp. 1-44.
- CIESLIK, Hubert SJ, “The Case of Christovão Ferreira”, in *Monumenta Nipponica* Vol. 29, N.1 (1974), pp. 1-54.
- CLASSEN, Albrecht, “A Global Epistolary Network: Eighteenth-Century Jesuit Missionaries Write Home. With an Emphasis on Philipp Segesser’s Correspondence from Sonora/Mexico”, in *Studia Neophilologica* Vol. 86, N. 1 (2014), pp. 79-94.
- CLOSSEY, Luke, *Salvation and Globalization in the Early Jesuit Missions*, Cambridge 2008.
- CLOSSEY, Luke, “The Early-Modern Jesuit Missions as a Global Movement” paper presentato nel 2005 allo “UC World History Workshop”, disponibile su <http://escholarship.org/uc/item/0h45m0jw>, consultato l’8 settembre 2017.
- COHEN, Thomas, “Jesuits and New Christians. The Contested Legacy of Saint Ignatius”, in *Studies in the Spirituality of Jesuits* Vol. 42, N. 3 (2010), pp.1-46.
- COHEN, Thomas, “Nation, Lineage, and Jesuit Unity in Antonio Possevino’s Memorial to Everard Mercurian (1576)”, in *A Companhia de Jesus na Península Ibérica nos séculos XVI e XVII: Espiritualidade e cultura* (maio 2004), pp. 543-61.
- COHEN, Thomas, “Why the Jesuits Joined 1540 – 1600”, in *Historical Papers / Communications historiques* Vol. 9, N. 1 (1974), pp. 237–258.

- COLAJANNI, Antonino, “Il viaggio da Messina a Lima di un missionario gesuita italiano nel primo ‘600. Geronimo Pallas (s.j.) e la sua *Misión a las Indias* (1620)”, in *DADA. Rivista di Antropologia post-globale*, Numero Speciale I (2011), pp. 65-80.
- COLOMBO, Emanuele, ROCHINI, Marco, “Four Hundred Years of Desire. Ongoing Research into the Nineteenth-Century Italian *Indipetae* (1829-1856)”, in *Representations of the Other and Intercultural Experiences*, in corso di pubblicazione, pp. 89-116.
- COLOMBO, Emanuele, “Il libro del mondo. Un documento di Antonio Possevino”, in CATTO, Michela e SIGNOROTTO, Gianvittorio (a cura di), *Milano, l’Ambrosiana e la conoscenza dei nuovi mondi (secoli XVII-XVIII)*, Milano 2015, pp. 335-362.
- COLOMBO, Emanuele, MASSIMI, Marina, *In viaggio. Gesuiti italiani candidati alle missioni tra Antica e Nuova Compagnia*, Milano 2014.
- COLOMBO, Emanuele, MASSIMI, Marina, “Cartas de un viaje interior. Una investigación en curso sobre las cartas indipetae italianas de la Nueva Compañía”, in ETCHEGARAY, Leonor Correa, COLOMBO, Emanuele, WILDE, Guillermo (coord.), *Las misiones antes y después de la Restauración de la Compañía de Jesús*, Bogotá 2014, pp. 69-98.
- COLOMBO, Emanuele, “Gesuitomania. Studi recenti sulle missioni gesuitiche (1540-1773)”, in CATTO, Michela, MONGINI, Guido, e MOSTACCIO, Silvia (edd.), *Evangelizzazione e globalizzazione. Le missioni gesuitiche nell’età moderna tra storia e storiografia*, Roma 2010, pp. 31-59.
- CORREIA, Pedro Lage Reis, “Jesuits and Mendicants in East Asia. Some consideration”, in *The Vidigueira Treasure - Catalogue of the Exposition*, Lisbon 2012, pp. 18-20.
- CORSI, Elisabetta, “¿Obreros de la viña o savants? Los misioneros de la Compañía de Jesús en China: entre evangelización y mediación cultural”, in *Estudios de Asia y Africa* 43, N. 3/137 (2008), pp. 545-566.
- CORSI, Elisabetta, “El mito del literato elegante en la cultura tardía Ming. Tu Long (1542-1605) alias el maestro Mingliao”, in *Estudios de Asia y África* Vol. XXXV, N. 3 (2000), pp. 425-446.
- CURVELO, Alexandra, “The Commercial Maritime Routes and the Portuguese Presence in Asia (16-17th Centuries)”, in *The Vidigueira Treasure - Catalogue of the Exposition*, Lisbon 2012, pp. 13-17.
- CURVELO, Alexandra, “Copy to convert. Jesuit’s missionary practice in Japan”, in COX, Rupert (ed.), *The Culture of Copying in Japan: Critical and Historical Perspectives*, London and New York 2008, pp. 111-127.

- DÄHLER, Richard, “Kulturelle Unterschiede zwischen Japan und Europa, aufgezeichnet und beschrieben vom Japan-Missionar Luis Frois S. J. im Jahr 1585”, paper disponibile su http://www.eu-ro-ni.ch/publications/Schuette_Jorissen.pdf, consultato l'8 settembre 2017.
- D'ARELLI, Francesco, *Matteo Ricci. L'altro e diverso mondo della Cina*, Milano 2014.
- D'ARELLI, Francesco, “Alcune reazioni al cristianesimo in Cina nel corso dei secoli XVII-XVIII”, in *Cina* N. 24 (1993), pp. 101-118.
- DAVIDSON, Philip, “Don Quijote de Loyola: sus asociaciones por lectores a lo largo del tiempo”, in *Cuadernos de Aleph* Vol. 4 (2012), pp. 47-74.
- DAVIS, Natalie Zemon, “The Historian and Literary Uses”, in *Profession* 2003, pp. 21-27.
- DE CASTELNAU L'ESTOILE, Charlotte, “Élection et vocation. Le choix de la mission dans la province jésuite du Portugal à la fin du XVIe siècle”, in FABRE, Pierre-Antoine e VINCENT, Bernard (a cura di), *Missions Religieuses Modernes. “Notre lieu est le monde”*, Roma 2007, pp. 21-43.
- DE CASTELNAU L'ESTOILE, Charlotte, “Entre curiosité et édification. Le savoir des missionnaires jésuites au Brésil”, in *Collection de l'École française de Rome* Vol. 260 (1999), pp. 131-157.
- DE CERTEAU, Michel, “I ‘piccoli santi’ di Aquitania”, in *Fabula mistica. La spiritualità religiosa tra il XVI e il XVII secolo*, Bologna 1987, pp. 331-368.
- DE GROOF, Bart, ORENSAZ Lucrecia, “Encuentros discordantes. Expectativas y experiencias de los jesuitas belgas en el México del siglo XVII”, in *Historia Mexicana* Vol. 47, N. 3 (1998), pp. 537-569.
- DE LASALA, Fernando J., “Genesi della pedagogia gesuitica: Ignazio di Loyola (1491-1556) e Girolamo Nadal (1507-1580)”, in LOVISON, Filippo e NUOVO, Luigi (a cura di), *Missione e carità. Scritti in onore di P. Luigi Mezzadri, C. M.*, Roma 2008, pp. 195-217, disponibile su http://www.unigre.it/Prof/lasala/upload/uv_papers/GenesiPedagogiaGesuiticaLoyolaENadal.pdf, consultato l'8 settembre 2017.
- DELFOSSE, Annick, “«Ecce ego mitte me». Les *indipetae* gallo-belges ou le désir des Indes”, in PARMENTIER, Isabelle et HERMANS, Michel (edd.), *De la Belgique à la Chine. Regards croisés à partir d'Antoine Thomas, s.j., scientifique et missionnaire namurois, 1644-1709*, atti del Convegno tenutosi a Namur dal 12 al 14 novembre 2009 in corso di stampa, disponibile su https://www.academia.edu/3660730/_Ecce_ego_mitte_me_. _Les_Indipetate_gallo-belges_ou_le_désir_des_Indes, consultato l'8 settembre 2017.
- DELFOSSE, Annick, “La correspondance jésuite: communication, union et mémoire. Les enjeux de la *Formula sribendi*”, in *Revue d'histoire ecclésiastique* Vol. 104, N. 1 (2009), pp. 71-114.

- D'ELIA, Pasquale M., "Roma Presentata ai letterati cinesi da Matteo Ricci S.I.", in *T'oung Pao* 41 (1952), pp. 149-190.
- DEL VALLE, Ivonne, "José de Acosta: Colonial Regimes for a Globalized Christian World", in ARIAS, Santa and MARRERO-FENTE, Raúl (edd), *Coloniality, Religion and the Law in the Early Iberian World*, Nashville 2014, pp. 3-26.
- DEL VALLE, Ivonne, "From José de Acosta to the Enlightenment: Barbarians, Climate Change, and (Colonial) Technology as the End of History", in *The Eighteenth Century* Vol. 54, N. 4 (2013), pp. 435-459.
- DEL VALLE, Ivonne, "José de Acosta, violence and rhetoric: the emergence of colonial Baroque", in *Caliope: Journal of the Society for Renaissance and Baroque Hispanic Society* Vol.18, N. 2 (2013), pp. 46-72.
- DEL VALLE, Ivonne, "Introducción: proyectos coloniales para las fronteras" e "Escritura y cuerpo jesuita: notas sobre epistemología y subjetividad", in DEL VALLE, Ivonne (ed. by), *Escribiendo desde los márgenes: colonialismo y jesuitas en el siglo XVIII*, México 2009, pp. 1-82.
- DEL VALLE, Ivonne, "Poéticas de la frontera: repensando colonización, imperialismo y siglo XVIII desde las periferias", in *Revista de Estudios Hispánicos* Vol. 43, N. 2 (2009), pp. 271 – 300.
- DE SOUZA, Teotonio R., *Discoveries, Missionary Expansion and Asian Cultures*, New Delhi 1994.
- DI MARZO, Gioacchino, *Diari della città di Palermo dal secolo XVI al XIX*, Palermo 1871.
- DINIS, Alfredo, "Os Jesuítas o Intercâmbio científico entre a Europa e o Oriente (Sécs. XVI-XVIII)", in *Revista Portuguesa de Filosofia* 55, Fasc. 1/2 (1999), pp. 163-183.
- DIRLIK, Arif, "Chinese History and the Question of Orientalism", in *Chinese Historiography in Comparative Perspective* Vol. 35, N. 4, Theme Issue 35 (1996), pp. 96-118.
- DITCHFIELD, Simon, "Le style jésuite n'existe pas? Daniello Bartoli SJ (1608-85) and the Mission of Writing History", in HARDY, Nicholas and LEVITIN, Dmitri (eds.), *Erudition and Confessionalisation in Early Modern Europe*, Oxford - in corso di pubblicazione.
- DITCHFIELD, Simon, "Of Missions and Models: The Jesuit Enterprise (1540-1773) Reassessed in Recent Literature", in *The Catholic Historical Review* Vol. 93, N. 2 (2007), pp. 325-343.
- DOMINIGUEZ, David Caldevilla, "Japanese Rulers in the Jesuit Correspondence, 1573 – 1605: A Case of Public Affairs in the XVI Century", in *Journal of Asia Pacific Studies* Vol. 2, N. 3 (2012), pp. 294-320.

- FABRE, Pierre-Antoine, “Un désir antérieur. Les premiers jésuites des Philippines et leur *indipetae* (1580-1605), in FABRE, Pierre-Antoine e VINCENT, Bernard (a cura di), *Missions religieuses Modernes. “Notre lieu est le monde”*, Roma 2007, pp. 71-88.
- FABRE, Pierre-Antoine, “Saggio di geopolitica delle correnti spirituali. Alonso Sánchez tra Madrid, il Messico, le Filippine, le coste della Cina e Roma (1579-1593)”, in BROGGIO, Paolo, CANTÙ, Francesca, FABRE, Pierre-Antoine, ROMANO, Antonella (a cura di), *I gesuiti ai tempi di Claudio Acquaviva, Strategie politiche, religiose e culturali tra Cinque e Seicento*, Brescia 2007, pp. 185-203.
- FABRE, Pierre-Antoine, LABORIE, Jean-Claude, ZERÒN, Carlos, ŽUPANOV, Ines, L’«Affaire Rodrigues»”, in FABRE, Pierre-Antoine e VINCENT, Bernard (a cura di), *Missions religieuses Modernes. “Notre lieu est le monde”*, Roma 2007, pp. 173-225.
- FABRE, Pierre-Antoine, “L’histoire des jésuites hors le mur. L’état de la recherche en France”, in MOTTA, Franco (a cura di), *Anatomia di un corpo religioso. L’identità dei gesuiti in età moderna*, in *Annali di storia dell’esegesi* Vol. 19, N. 2 (2002), pp. 437-449.
- FEBVRE, Lucien, VICTOR, Paul, “Come ricostruire la vita affettiva di un tempo. La sensibilità e la storia”, in *Problemi di metodo storico*, Torino 1976, pp. 121-138.
- FERENTE, Serena, “Storici ed emozioni”, in *Storica* 43/44/45 (2009), pp. 1000-1022.
- FERLAN, Claudio, *I gesuiti*, Bologna 2015.
- FERLAN, Claudio, “Candidato alle Indie. Eusebio Francesco Chini e le ‘litterae indipetae’ nella Compagnia di Gesù”, in FERLAN, Claudio (a cura di), *Eusebio Francesco Chini e il suo tempo. Una riflessione storica*, Trento 2012, pp. 31-58.
- FERLAN, Claudio (a cura di), *Eusebio Francesco Chini e il suo tempo. Una riflessione storica*, Trento 2012.
- FERLAN, Claudio e ALFIERI, Fernanda (a cura di), *Avventure dell’obbedienza nella Compagnia di Gesù. Teoria e prassi fra XVI e XIX secolo*, Bologna 2012.
- FERRO, João Pedro, “A epistolografia no quotidiano dos missionários Jesuítas nos séculos XVI e XVII”, in *Lusitania Sacra* Vol. 5 (1993), pp. 137-158.
- FEZZI, Luca, “La Cina dei Ming: l’esperienza dell’altro’ nei diari di viaggio di Matteo Ricci”, in CAMPODONICO, Angelo e VACCAREZZA, Maria Silvia (a cura di), *Gli altri in noi. Filosofia dell’interculturalità*, Soveria Mannelli 2009, pp. 49-65.
- FEZZI, Luca, “Osservazioni sul *De Christiana expeditione apud Sinas suscepta ab Societate Iesu* di Nicolas Trigault”, in *Rivista di storia e letteratura religiosa* Vol. 35, N. 3 (1999), pp. 541-566.

- FLORES, Jorge, *The Mughal Padshah: A Jesuit Treatise on Emperor Jahangir's Court and Household*, Leiden-Boston 2015.
- FOSI, Irene, "Rituali della parola. Supplicare, raccomandare e raccomandarsi a Roma nel Seicento", in NUBOLA, Cecilia, WÜRGLER, Andreas (a cura di), *Forme della comunicazione politica in Europa nei secoli XV-XVII. Suppliche, gravamina, lettere. Formen der politischen Kommunikation in Europa vom 15. bis 18. Jahrhundert. Bitten, Beschwerden, Briefe*, Bologna-Berlino 2004, pp. 329-349.
- FRANAIS-MAITRE, Marie-Julie, "The Edifying and Curious Letters: Jesuit China and French Philosophy", in *The Chinese Chameleon Revisited: From the Jesuits to Zhang Yimou*, Newcastle-upon-Tyne 2013, pp. 30-57.
- FREI, Elisa, "The Many Faces of Ignazio Maria Romeo, SJ (1676–1724?), Petitioner for the Indies: A Jesuit Seen through his *Litterae Indipetae* and the *Epistulae Generalium*", in *Archivum Historicum Societatis Iesu* Vol. 85, Fasc. 170 (2016/II), pp. 365-404.
- FRIEDRICH, Markus, "Governance in the Society of Jesus 1540-1773. Its Methods, Critics, and Legacy Today", in *Studies in the Spirituality of Jesuits* Vol. 41, N. 1 (2009), pp. 1-42.
- FULBROOK, Mary, and RUBBLACK, Ulinka, "In Relation: the 'Social Self' and Ego-Documents", in *German History* Vol. 28, N. 3 (2010): 263-272.
- FUMAROLI, Marc, "Genèse de l'épistolographie classique: rhétorique humaniste de la lettre, de Pétrarque à Juste Lipse", in *Revue d'histoire littéraire de la France* N. 6 (1978), pp. 886-905.
- FUREY, Constance M., "Body, Society, and Subjectivity in Religious Studies", in *Journal of the American Academy of Religion* Vol. 80, N. 1 (2012), pp. 7–33.
- GALLIA, Arturo, "History and Digital Sources", in *Carnival. Journal of the International Students of History Association (ISHA)* Vol. 11 (2009), pp. 132-138.
- GASBARRO, Nicola (a cura di), *Le culture dei missionari*, Roma 2009.
- GIARD, Luce, "The Jesuit College. A Center for Knowledge, Art, and Faith. 1548 - 1773", in *Studies in the Spirituality of Jesuits*, Vol. 40, N. 1 (2008).
- GISONDI, Francesco Antonio, *Michele Ruggeri S.J.: missionario in Cina, primo sinologo europeo e poeta "cinese" (Spinazzola 1543 - Salerno 1607)*, Milano 1999.
- GIUDICELLI, Christophe, "Gerónimo Pallas (S.J.), *Misión a las Indias*", in *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, disponibile su <http://nuevomundo.revues.org/5693>, consultato l'8 settembre 2017.
- GLASSIE, John, *A Man of Misconception. The Life of an Eccentric in an Age of Change*, New York 2012.

- GOLDEN, Seán, “‘God’s Real Name is God’. The Matteo Ricci-Niccolò Longobardi Debate on Theological Terminology as a Case Study in Intersemiotic Sophistication”, in *Translator* Vol. 15, N. 2 (2009), pp. 375-400.
- GOLDEN, Seán, “From the Society of Jesus to the East India Company: A Case Study in the Social History of Translation”, in *Beyond the Western Tradition. Translation Perspectives* Vol. XI (2000), pp. 199-215.
- GOLVERS, Noël, “Distance as an Inconvenient Factor in the Scientific Communication between Europe and the Jesuits in China (17th/18th Century)”, in *Bulletin of Portuguese-Japanese Studies*, Vol. 18-19 (2009), pp. 105-134.
- GOLVERS, Noël, “Scientific Literature in Latin by the Jesuits in XVIIth-Century China”, in *Revista de la Academia Colombiana de Ciencias* Vol. XVIII, N. 70 (1992), pp. 389-402.
- GOODMAN, Howard and GRAFTON, Anthony, “Ricci, the Chinese and the Toolkits of Textualists”, in *Asia Major* Vol. 3, N. 2 (1990), pp. 95-148.
- GOWLAND, Angus, “Melancholy, Imagination, and Dreaming in Renaissance Learning”, in HASKELL, Yasmin (ed. by), *Diseases of the Imagination and Imaginary Diseases in the Early Modern Period*, Turnhout 2011, pp. 53-102.
- GRENDLER, Paul F., “The Culture of the Jesuit Teacher 1548–1773”, in *Journal of Jesuit Studies* Vol. 3 (2016), pp. 17-41.
- GRENDLER, Paul F., “Jesuit Schools in Europe. A Historiographical Essay” in *Journal of Jesuit Studies* Vol. 1 (2014), pp. 7-25.
- GUERRA, Alessandro, *Il vile satellite del trono: Lorenzo Ignazio Thjulen: un gesuita svedese per la controrivoluzione*, Milano 2004.
- GUERRA, Alessandro, “Per un’archeologia della strategia missionaria dei Gesuiti: le *indipetae* e il sacrificio nella ‘vigna del Signore’”, in *Archivio italiano per la storia della pietà* Vol. 13 (2000), pp. 109-192.
- GUERRA, Alessandro, “Note a margine della vita religiosa nel Cinquecento: i primi gesuiti”, in *Dimensioni e problemi della ricerca storica* N. 1 (2000), pp. 89-99.
- GUILLEN-NUÑEZ, César, “The Portrait of Matteo Ricci. A Mirror of Western Religious and Chinese Literati Portrait Painting”, in *Journal of Jesuit Studies* Vol. 1 (2014), pp. 443-464.
- HAN, Qi, “Knowledge and Power: A social history of the transmission of mathematics between China and Europe during the Kangxi Reign (1662-1722)”, in *Knowledge and Power: A Social History of the Transmission of Mathematics*, Beijing 2014, p. 1217-1229.

- HARRIS, Steven J., “Jesuit scientific activity in the overseas missions, 1540–1773”, in *Isis* Vol. 96, N. 1 (2005), pp. 71-79.
- HART, Roger, “Beyond Science and Civilization: a post-Needham Critique” in *East Asian Science, Technology, and Medicine* Vol. 16 (1999), pp. 88-114.
- HASKELL, Yasmin, “Suppressed Emotions: The Heroic *Tristia* of Portuguese (ex-)Jesuit, Emanuel de Azevedo”, in *Journal of Jesuit Studies* Vol. 3 (2016), pp. 42-60.
- HASKELL, Yasmin, “When is a disease not a disease? Seeming and suffering in Early Modern Europe”, in HASKELL, Yasmin (ed. by), *Diseases of the Imagination and Imaginary Diseases in the Early Modern Period*, Turnhout 2011, (pp. 1-17).
- HASKELL, Yasmin, “Poetry or Pathology? Jesuit Hypochondria in Early Modern Naples”, in *Early Science and Medicine* Vol. 12, No. 2 (2007), pp. 187-213.
- HAZARD, Paul, *La crisi della coscienza europea*, a cura di SERINI, Paolo, introduzione di RICUPERATI, Giuseppe, Torino 2007.
- HEUTS, Katelynd, “Validation and Propagation - Muzio Vitelleschi’s Letters from Surviving Japan Mission Jesuits (1625-1627)”, in *Encountering ‘the Other’. Travel Books on North-America, Japan and China from the Maastricht Jesuit Library, 1500-1900*, Maastricht 2014.
- HOEY, Jack B., “Alessandro Valignano and the Restructuring of the Jesuit Mission in Japan, 1579-1582”, in *Eleutheria* Vol. 1, N. 1 (2010), p. 23-42.
- HOLT, Geoffrey, “The Fatal Mortgage: the English Province and Pere La Valette”, in *Archivum Historicum Societatis Iesu* Vol. 38 (1969), pp. 464-78.
- HONG, Chen, “On Matteo Ricci’s Interpretations of Chinese Culture”, in *Coolabah* N.16 (2015), pp. 87-100.
- HOSNE, Ana Carolina, “Jesuit Reflections on Their Overseas Missions”, in *ReVista (Cambridge)* Vol. 14, N. 3 (2015), pp. 56-57.
- HOSNE, Ana Carolina, *The Jesuit Missions to China and Peru, 1570-1610. Expectations and appraisals of expansionism*, London - New York 2013.
- HOSNE, Ana Carolina, “The «Art of Memory» in the Jesuit Missions in Peru and China in the late 16th Century”, in *Material Culture Review/Revue de la culture matérielle* Vol. 76 (2012), pp. 30-40.
- HOUDT, Toon (et al.), *Self-presentation and Social Identification: the Rhetoric and Pragmatics of Letter Writing in Early Modern Times*, Leuven 2002.
- HSIA, Adrian (ed.), *The vision of China in the English Literature of the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, Hong Kong 1998.

- HSIA, Florence C., *Sojourners in a Strange Land. Jesuits and their Scientific Missions in Late Imperial China*, Chicago 2009.
- IANNELLO, Tiziana, “La missione in Cina di Rinaldo Romei O.C.D. nella corrispondenza da Pechino con il duca di Modena Rinaldo d'Este (1720-1731)”, in *Scritture di storia* Vol. 6 (2012), pp. 343-355.
- IANNELLO, Tiziana, “Il Giappone nelle conoscenze storico-letterarie dell'Italia fra Cinque e Settecento”, in TAMBURELLO, Adolfo (a cura di), *Italia-Giappone. 450 anni*, Vol. 1, Roma-Napoli 2003, pp. 53-65.
- IANNELLO, Tiziana, “Olandesi e inglesi nei mari della Cina sud-orientale, 1600-1650”, in *Asiaorientale* Vol. 14 (1998), pp. 55-74.
- IANNELLO, Tiziana, “Il Giappone marittimo del primo Seicento attraverso le relazioni dei mercanti inglesi”, in *Il Giappone* Vol. 37 (1997), pp. 69-92; Vol. 38 (1998), pp. 31-45.
- IMBRUGLIA, Girolamo, “Ideali di civilizzazione: la Compagnia di Gesù e le missioni (1550-1600)”, in PROSPERI, Adriano e REINHARD, Wolfgang (edd), *Il Nuovo mondo nella coscienza italiana e tedesca del Cinquecento*, Bologna 1992, pp. 287-308.
- JAMI, Catherine, “Imperial Science Written in Manchu in Early Qing China: Does it Matter?”, in *Looking at it from Asia: the Processes that Shaped the Sources of History of Science*, Dordrecht-Heidelberg-London-New York 2010, pp. 371-391.
- JIMÉNEZ, José Antonio Cervera, “La interpretación ricciana del confucianismo”, in *Estudios de Asia y Africa* Vol. 37, Nr. 2 (2002), pp. 211-239.
- KAIJIAN, Tang, *Setting Off from Macau: Essays on Jesuit History during the Ming and Qing Dynasties*, Leiden and Boston 2016..
- KOCHHAR, Rajesh K., “Secondary Tools of Empire: Jesuit Men of Science in India”, in DE SOUZA, Teotonio R. (ed. by), *Discoveries, Missionary Expansion and Asian Cultures*, New Delhi 1994, pp. 175-183.
- KONIOR, Jan, “The Jesuits' Painful Missionary Period: The Chinese Rites Controversy”, in *Studia missionalia* Vol. 60 (2011), pp. 181-193.
- KONIOR, Jan, “Confession Rituals and the Philosophy of Forgiveness in Asian Religions and Christianity”, in *Forum Philosophicum* Vol. 15, No. 1 (2010).
- KONIOR, Jan, “Andrzej Rudomina (1595-1631) - Unforgettable Lithuanian Jesuit Missionary Scholar. From Vilniaus Universitetas to China”, in *Acta Orientalia Vilnensia* Vol. 10 (2009), pp. 1-17.

- KONIOR, Jan, “The Interplay of Philosophy and Religion in the Chinese Culture 互相作用中國哲學宗教和文化”, in *Forum Philosophicum* Vol. 14, No. 1 (2009), pp. 59-70.
- KOWNER, Rotem, “Skin as a Metaphor: Early European Racial Views on Japan, 1548–1853”, in *Ethnohistory* Vol. 51, N. 4 (Fall 2004), pp. 751-778.
- KÜHNE, Udo, “Brieftheoretisches in mittelalterlichen Briefen”, in *Romanische Forschungen* Vol. 109, N. 1 (1997), pp. 1-23.
- LACH, Donald F., *Asia in the Making of Europe, Volume I: The Century of Discovery*, Chicago 1994, pp. 222-269 (“*Propaganda Fide*”, “*Missions Etrangères*”, and *Jesuits*”).
- LAMALLE, Edmond, “L’archivio di un grande ordine religioso: l’Archivio Generale della Compagnia di Gesù”, in *Archiva Ecclesiae* Vol. 34-35, N. 1 (1981-1982), pp. 89-120.
- LAVEN, Mary, “Introduction”, in *Journal of Jesuit Studies* Vol. 2 (2015), pp. 545-557.
- LAVEN, Mary, *Mission to China: Matteo Ricci and the Jesuit Encounter with the East*, London 2011.
- LAVENIA, Vincenzo e PAVONE, Sabina (a cura di), *Missioni, saperi e adattamento tra Europa e imperi non cristiani. Atti del seminario (Macerata, 14 maggio 2013)*, Macerata 2015.
- LEE, Christina H., “The Perception of the Japanese in Early Modern Spain: Not Quite The Best People Yet Discovered”, in *Ehumanista* Vol. 11 (2008), pp. 345 – 380.
- LEONE, Massimo, “Reliquie e reliquiari: note di economia simbolica”, paper presentato al convegno “La religione popolare nella società post-secolare” tenutosi a Padova dal 18 al 20 ottobre 2012, disponibile su https://www.academia.edu/3039176/2013_-_Reliquie_e_reliquiari_note_di_economia_simbolica, consultato l’8 settembre 2017.
- LEVY, Evonne, “Jesuit Identity Identifiable Jesuits? Jesuit Dress in Theory and in Image”, in OY-MARRA, Elisabeth, and REMMERT, Volker R. (eds.), *Le monde est une peinture. Jesuitische Identität und die Rolle der Bilder*, Berlin 2011, pp. 127-152.
- LIU, Yu, “The True Pioneer of the Jesuit China Mission: Michele Ruggieri”, in *History of Religions* Vol. 50, N. 4 (2011), pp. 362-383.
- LO NARDO, Antonino, “Cenni storici sulla prima Compagnia in Sicilia”, in *Le biblioteche dei Gesuiti. Trecento anni di libri e cultura nella storia di Sicilia*. Palermo, Palermo 2014.
- LONGO, Giuseppe O., *Il gesuita che disegnò la Cina. La vita e le opere di Martino Martini*, Milano 2010.
- LÓPEZ-GAY, Jesús, “Father Francesco Pasio (1554-1612) and his Ideas about the Sacerdotal Training of the Japanese”, in *Bulletin of Portuguese-Japanese Studies* N. 3 (2001), pp. 27-42.

- LOUREIRO, Rui Manuel, “Como seria a biblioteca de Matteo Ricci?”, in BORGES, Charles J., PEARSON, Michael N. (edd.), *Metahistory - History Questioning History. Metahistória - História questionando História*, Lisboa 2007, pp. 521-535.
- LOUREIRO, Rui Manuel, “Turning Japanese? The Experiences and Writings of a Portuguese Jesuit in 16th Century Japan”, in COUTO, Dejanirah and LACHAUD, François (eds.), *Empires éloignés: L’Europe et le Japon (XVIe-XIXe siècles)*, Paris 2010, pp. 155-168.
- LUCCHESI, Maria, “Il primo incontro tra il Giappone e la scienza europea: il caso di Christovão Ferreira”, in *Il Giappone* Vol. 35 (1995), pp. 35-82.
- MACCHIARELLA, Ignazio e MILLEDDU, Roberto, “«Bella festa si fa ncelu»: Jesuits and Musical Traditions in the Heart of the Mediterranean”, in *Journal of Jesuit Studies* 3 (2016), pp. 415-436.
- MAINENTI, Fernando, “La Legazia Apostolica in Sicilia. Uno scisma religioso nella Catania del ‘700”, in *Agorà* Vol. X (luglio-settembre 2002), pp. 20-25.
- MALDAVSKY, Aliocha, “Pedir las Indias. Las cartas ‘indipetae’ de lo jesuitas europeos, siglos XVI-XVII, ensayo historiográfico”, in *Relaciones* Vol. XXXIII, N. 132 (2012), pp. 147-181.
- MALDAVSKY, Aliocha, “Entre mito, equívoco y saber: los jesuitas italianos y las misiones extraeuropeas en el siglo XVII”, in CASTELNAU-L’ESTOILE, Charlotte de, et al. (edd.), *Missions d’évangélisation et circulation des savoirs, XVIIe-XVIIIe siècle*, Madrid 2011, pp. 41-58.
- MALDAVSKY, Aliocha, “Société urbaine et désir de mission: les ressorts de la mobilité missionnaire jésuite à Milan au début du XVIIe siècle”, in *Revue d’histoire moderne et contemporaine* Vol. 3, N. 56-3 (2009), pp. 7-32.
- MALDAVSKY, Aliocha, “Administrer les vocations missionnaires. Les *Indipetae* et l’organisation des expéditions de missionnaires aux Indes Occidentales au début du XVII e siècle”, in Pierre-Antoine Fabre e Bernard Vincent (a cura di), *Missions religieuses Modernes. “Notre lieu est le monde”*, Roma 2007, pp. 45-70.
- MALDAVSKY, Aliocha, “Quitter l’Europe pour l’Amérique”, in *Transversalités* 84 (2002), pp. 153-172.
- MALENA, Giuseppina, “I gesuiti italiani missionari in Giappone nel «secolo cristiano»: Notizie bio-bibliografiche su fonti e studi in lingue occidentali”, in *Il Giappone* 35 (1995), pp. 19-33.
- MANTECÓN SARDIÑAS, Sergio, “Los misioneros jesuitas, traductores culturales: las fronteras culturales de la misión católica en la China del siglo XVIII”, in *Manuscripts. Revista d’Història Moderna* Vol. 32 (2014), pp. 129-150.

- MARANGONI, Rossella, “«L’istesso giorno memorabile»: sguardi incrociati fra Milano e il Giappone a partire dal 1585”, in CATTO, Michela e SIGNOROTTO, Gianvittorio (a cura di), *Milano, l’Ambrosiana e la conoscenza dei nuovi mondi (secoli XVII-XVIII)*, Milano 2015, pp. 281-305.
- MARCOCCI, Giuseppe, DE BOER Wietse, MALDAVSKY, Aliocha and PAVAN, Ilaria (edd. by), *Space and Conversion in Global Perspective*, Leiden-Boston 2014.
- MARCOCCI, Giuseppe, *Pentirsi ai Tropici. Casi di coscienza e sacramenti nelle missioni portoghesi del ‘500*, Bologna 2013.
- MARCOCCI, Giuseppe, “Cristianesimo, mondializzazione e missione”, in *Storia del cristianesimo. L’età moderna*, Vol. 3, Roma 2006, pp. 151-180.
- MARIN, Juan M., “A Jesuit Mystic's Feminine Melancholia: Jean-Joseph Surin SJ (1600-1665)”, in *Journal of Men, Masculinities and Spirituality* Vol. 1, N. 1 (2007), pp. 65-76.
- MARSHALL, David L., “Literature Survey Early Modern Rhetoric: Recent Research in German, Italian, French, and English”, in *Intellectual History Review* Vol. 17, N. 1 (2007), pp. 107-135.
- MARTÍNEZ-SERNA, J. Gabriel, “Procurators and the Making of the Jesuits’ Atlantic Network”, in *Soundings in Atlantic History. Latent Structures and Intellectual Currents. 1500-1830*, Cambridge-London 2009, pp. 181-209.
- MASSARELLA, Derek, “Envoys and Illusions: the Japanese Embassy to Europe, 1582–90, “De Missione Legatorvm Iaponensium”, and the Portuguese Viceregal Embassy to Toyotomi Hideyoshi, 1591”, in *Journal of the Royal Asiatic Society* Vol. 15, N. 3 (2005), pp. 329-350.
- MASSIMI, Marina e BRUNELLO, Mauro, “*Indipetae* e conoscenza di sé: discernimento ignaziano e psicologia moderna nel XX secolo”, *Ricerche di storia sociale e religiosa* XLV, Nr. 88 – Nuova serie (2016), pp. 119-152.
- MASSIMI, Marina, “Nessi tra America Latina e Milano: un «Nuovo Mondo» tra realtà e immaginazione”, in CATTO, Michela e SIGNOROTTO, Gianvittorio (a cura di), *Milano, l’Ambrosiana e la conoscenza dei nuovi mondi (secoli XVII-XVIII)*, Milano 2015, pp. 209-249.
- MASSIMI, Marina, “Narrativas autobiográficas nas cartas de jovens jesuítas do século XVII ao século XX”, in *Mnemosine* Vol. 10, N. 1 (2014), pp. 23-43.
- MASSIMI, Marina, “O corpo e suas dimensões anímicas, espirituais e políticas: perspectivas presentes na história da cultura ocidental e brasileira”, in *Mnemosine* Vol.1, N. 1 (2005), pp. 4-23.
- MASSIMI, Marina, PACHECO, Paulo Roberto de Andrada, “The Experience of Consolation in the *litterae indipetae*”, in *Psicologia em Estudo* Vol. 15, N. 2 (2010), pp. 345-352.

- MASSIMI, Marina, PACHECO, Paulo Roberto de Andrada, “A experiência de ‘obediência’ nas *indipetae*”, *Memorandum* 17 (2009), pp. 22-44, disponibile su <http://www.fafich.ufmg.br/~memorandum/a17/pachemassi01.pdf>, consultato l’8 settembre 2017.
- MASSIMI, Marina, “Engenho e temperamentos nos catálogos e no pensamento da Companhia de Jesus nos séculos XVII e XVIII”, in *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental* Vol. 11, N. 4 (2008), pp. 675-687.
- MASSIMI, Marina, PACHECO, Paulo Roberto de Andrada, “O conhecimento de si nas *Litterae Indipetae*”, in *Estudos de Psicologia* Vol. 10, N. 3 (2005), pp. 345-354.
- MASSIMI, Marina, BARROS, Marina Leal de, “Releituras da Indiferença: Um Estudo Baseado em Cartas de Jesuítas dos Séculos XVI e XVII”, in *Paideia* Vol. 15, N. 31 (2005), pp. 195-205.
- MASSIMI, Marina e SOUZA, Laura V., “Il desiderio dell’oltremare nelle *Litterae indipetae*: le condizioni psicologiche per l’azione nella narrativa di giovani gesuiti del sedicesimo secolo”, in *Memorandum* Vol. 3 (2002), pp. 55-71.
- MASSIMI, Marina, “A *Psicologia* dos Jesuítas: Uma Contribuição à História das Idéias Psicológicas”, in *Psicologia: Reflexão e Crítica* Vol. 14, N. 3 (2001), pp. 625-633.
- MATT, Susan J., “Current Emotion Research in History: Or, Doing History from the Inside Out”, in *Emotion Review* Vol. 3, Nr. 1 (2011), pp. 117-124.
- MENEGON, Eugenio, “La Cina, l’Italia e Milano: connessioni globali nella prima età moderna”, in CATTO, Michela e SIGNOROTTO, Gianvittorio (a cura di), *Milano, l’Ambrosiana e la conoscenza dei nuovi mondi (secoli XVII-XVIII)*, Milano 2015, pp. 267-280.
- MEYNARD, Thierry SJ (ed.), *Confucius Sinarum Philosophus (1687): The First Translation of the Confucian Classics*, Roma 2011.
- MIAZEK-MĘCZYŃSKA, Monika, “*Indipetae Boymianae* on Boym’s Requests to the Jesuit General for a Missionary Appointment to China”, in *Monumenta Serica* Vol. 59, N. 1 (2011), pp. 229-242.
- MILLS, Kenneth, “La traversée du désert de Pariacaca par Diego de Ocaña, 1603” in CASTELNAU-L’ESTOILE, Charlotte de, et al. (edd), *Missions d’évangélisation et circulation des savoirs, XVIIe-XVIIIe siècle*, Madrid 2011, pp. 423-444.
- MOLINA, J. Michelle, “Father of My Soul: Reason and Affect in a Shipboard Conversion Narrative”, in *Journal of Jesuit Studies* Vol. 2 (2015), pp. 641-658.
- MONGINI, Guido, “I rischi dei nuovi mondi. Tra «nuova scienza» e missioni in Oriente: ambiguità e conflitti della vocazione del gesuita Cristoforo Borri”, in CATTO, Michela e SIGNOROTTO, Gianvittorio (a cura di), *Milano, l’Ambrosiana e la conoscenza dei nuovi mondi (secoli XVII-XVIII)*, Milano 2015, pp. 521-540.

- MONGINI, Guido, *“Ad Christi similitudinem”: Ignazio di Loyola e i primi gesuiti tra eresia e ortodossia. Studi sulle origini della Compagnia di Gesù*, Alessandria 2011.
- MORALES, Martin M., “The Space for Desire and its Maps”, paper disponibile su https://www.academia.edu/6509728/The_space_for_desire_and_its_maps, consultato l’8 settembre 2017.
- MORIMOTO, Shin’ichi, “Confrontation, Embarrassment and Reflection: Japan Meets the West”, in *ABAC Journal* Vol. 23, N. 3 (2003), pp. 59-64.
- MORMANDO, Franco and THOMAS, Jill. G (ed. by), *Francis Xavier and the Jesuit Missions in the Far East*, Boston 2006.
- MOSTACCIO, Silvia, *Early Modern Jesuits between Obedience and Conscience during the Generalate of Claudio Acquaviva (1581-1615)*, Farnham-Burlington 2014.
- MOSTACCIO, Silvia, FABRE, Pierre-Antoine et al., *Échelles de pouvoir, rapports de genre: Femmes, jésuites et modèle ignatien dans le long XIXe siècle*, Louvain 2014.
- MUNGELLO, David E., “Reinterpreting the History of Christianity in China”, in *The Historical Journal* Vol. 55, Nr. 02 (2012), pp. 533-552.
- MUNGELLO, David E., *The Chinese Rites Controversy. Its History and Meaning*, Sankt Augustin-San Francisco 1994.
- MUNGELLO, David E., *Curious Land. Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology*, Honolulu 1985.
- MURGUÍA, Luis Alberto Martín Dávila, “Viagens e encontros de José de Acosta. Uma nova visão para o estudo da sua vida e obra”, paper disponibile su <http://rj.anpuh.org/resources/rj/Anais/2006/conferencias/Luis%20Alberto%20Martin%20Davila%20Murguia.pdf>, consultato l’8 settembre 2017.
- MUSILLO, Marco, “Trasferimenti culturali e traduzioni artistiche: Giuseppe Castiglione pittore milanese alla corte Qing (1715-1766)”, in CATTO, Michela e SIGNOROTTO, Gianvittorio (a cura di), *Milano, l’Ambrosiana e la conoscenza dei nuovi mondi (secoli XVII-XVIII)*, Milano 2015, pp. 497-520.
- NELLES, Paul, “Cosas y cartas: Scribal Production and Material Pathways in Jesuit Global Communication”, in *Journal of Jesuit Studies* Vol. 2 (2015), pp. 421-450.
- NELLES, Paul, “Seeing and Writing: The Art of Observation in the Early Jesuit Missions”, in *Intellectual History Review* Vol. 20, N. 3 (2010), pp. 317-333.
- NELLES, Paul, “Du savant au missionnaire: la doctrine, les mœurs et l’écriture de l’histoire chez les jésuites”, in *XVIIe siècle* Vol. 237, N.4 (2007), pp. 669-689.

- NELLES, Paul, “*Historia magistra antiquitatis: Cicero and Jesuit history teaching*”, in *Renaissance Studies* Vol. 13, N. 2 (1999), pp. 130-172.
- NUMHAUSER, Paulina, “¿Sublevando el Virreinato? Jesuitas italianos en el Virreinato del Perú del siglo XVII. Gerónimo Pallas (S.J.)”, in LAURENCICH MINELLI, Laura, NUMHAUSER, Paulina (edd.), *Sublevando el Virreinato. Documentos contestatarios a la historiografía tradicional del Perú Colonial*, Quito 2007, pp. 73-124.
- ÖSTERBERG, Eva, *Friendship and Love, Ethics and Politics. Studies in Mediaeval and Early Modern History*, Budapest-New York 2010.
- OLLÉ Rodríguez, Manel, “300 años de relaciones (y percepciones) entre España y china”, in *Huarte de San Juan. Geografía e historia* N. 15 (2008), pp. 83-91.
- OLLÉ Rodríguez, Manel, “Etnocentrismos en contacto: perfiles ideológicos de las interacciones sino-ibéricas durante la segunda mitad del siglo XVI”, in *HMiC: història moderna i contemporània* 4 (2006), pp. 201-210.
- O’ MALLEY, John W., “The Distinctiveness of the Society of Jesus”, in *Journal of Jesuit Studies* Vol. 1 (2016), pp. 1-16;
- O’ MALLEY, John W., *The First Jesuits*, Cambridge 1993.
- O’MALLEY, John W., “To Travel to Any Part of the World: Jerónimo Nadal and the Jesuit Vocation”, in *Studies in the Spirituality of Jesuits* Vol. XVI, N. 2 (1984), pp. 1-18.
- OSSWALD, Cristina, “A Iconografia do Martírio na Companhia de Jesus entre os Sécs. XVI e XVIII”, in *Revista Portuguesa de Filosofia* Vol. 65 (2009), pp. 1301-1313.
- PACHECO, Paulo Roberto de Andrada, “A *experientia* como fator de conhecimento: a pessoa na psicologia-filosófica aristotélico-tomista da Companhia de Jesus (séc. XVI-XVII)”, in *Trivium- Estudos Interdisciplinares* Vol. 3, N.2 (2011), pp. 98-105.
- PALAZZO, Carmen Licia, “Jesuits: Favored Agents of Image Transfer from China to Europe, 16th to 18th Centuries”, paper disponibile su https://www.academia.edu/13245249/Jesuits_Favored_Agents_of_Image_Transfer_from_China_to_Europe_16th_to_18th_Centuries, consultato l’8 settembre 2017.
- PALAZZO, Carmen Licia, “Missionários jesuítas na China: um rico intercâmbio cultural (séculos XVI a XVIII)”, paper disponibile su https://www.academia.edu/1435936/Missionarios_jesuitas_na_China_um_rico_intercambio_cultural_seculos_XVI_a_XVIII_, consultato l’8 settembre 2017.

- PANAZZOLO, Lidiane Ferreira, MASSIMI, Marina, “Categorías antropológicas nos Catálogos Trienais da Companhia de Jesus”, in *IHS. Antiguos jesuitas en Iberoamérica*, Vol. 3, N. 1 (2015), pp. 22-46.
- PASSAVANTI, Marco, *Ippolito Desideri. Un gesuita tra i lama del Tibet*, Milano 2014.
- PASTOR, Ludwig von, *Storia dei papi dalla fine del Medio evo*, Roma 1929, Vol. XI, Capitolo VIII, pp. 379-428.
- PASTORE, Stefania, “I primi gesuiti e la Spagna: strategie, compromessi, ambiguità”, in *Rivista storica italiana* Vol. 117, N. 1 (2005), pp. 158-178.
- PATERNICÒ, Luisa M., “Chinese words to express feelings and emotions recorded in the missionary grammars”, in *International Communication of Chinese Culture* Vol. 3, N.1 (2016), pp. 107-116.
- PATERNICÒ, Luisa M., “Martino Martini, dalla *Grammatica Sinica* alla *Grammatica linguae Sinensis*”, in *Atti del convegno dell’Associazione italiana studi cinesi (AISC). Cagliari, 17-18 settembre 2009*, Cagliari 2009, pp. 339-354.
- PATERNICÒ, Luisa M., “Martino Martini e Juan Caramuel y Lobkowitz, “La *Grammatica linguae Sinensis*”, in *Studi trentini di Scienze storiche (Sez. I)*, Vol. 3 (2008), pp. 407-424.
- PAVONE, Sabina, “Spie, mandarini, bramini: i gesuiti e i loro travestimenti”, in *Il Capitale culturale. Studies on the Value of Cultural Heritage* Vol. 7 (2013), pp. 227-247.
- PAVONE, Sabina, “Dentro e fuori la Compagnia di Gesù: Claude Visdelou tra riti cinesi e riti malabarici”, in *Los jesuitas: religión, política y educación (siglos XVI-XVIII)*, Madrid 2012, pp. 943-960.
- PAVONE, Sabina, “Dissentire per sopravvivere. Note sull’ultima attività di Paolo Segneri (1692-1694)”, in FERLAN, Claudio e ALFIERI, Fernanda, *Avventure dell’obbedienza nella Compagnia di Gesù. Teoria e prassi fra XVI e XIX secolo*, Bologna 2012, pp. 139-164.
- PAVONE, Sabina, “I gesuiti in Italia (1548-1773)”, in *Atlante della letteratura italiana. Dalla Controriforma alla Restaurazione*, Torino 2011, Vol. 2, pp. 359-373.
- PAVONE, Sabina, “I dimessi dalla Compagnia negli anni del generalato di Francesco Borgia: una nuova questione storiografica”, in *Francisco de Borja y su tiempo: Política, religión y cultura en la Edad Moderna*, Valencia 2011, pp. 465-479.
- PAVONE, Sabina, “Riti cinesi”, in LAVENIA, Vincenzo, and TEDESCHI, John Alfred (a cura di), Prosperi, Adriano (ed.), *Dizionario storico dell’Inquisizione*, Pisa 2010, Vol. III, pp. 1324-1327.
- PAVONE, Sabina, *I gesuiti dalle origini alla soppressione*, Roma-Bari 2009 (2a ed.).

- PAVUR, Claude, “The *Curriculum* Carries the Mission: The *Ratio Studiorum*, the Making of Jesuit Education, and the Making of the Society of Jesus”, paper disponibile su https://www.academia.edu/881917/The_Curriculum_Carries_the_Mission_The_Ratio_Studiorum_the_Making_of_Jesuit_Education_and_the_Making_of_the_Society_of_Jesus, consultato l’8 settembre 2017.
- PENALVA, Luisa, “André Coutinho and the Vidigueira Treasure”, in *The Vidigueira Treasure - Catalogue of the Exposition*, Lisbon 2012, pp. 3-13.
- PETRUCCI, Armando, *Scrivere lettere. Una storia plurimillenaria*, Roma-Bari 2008.
- PIVA, Giuseppe, “Elementi di antropologia negli Esercizi Ignaziani”, in *Ignaziana. Rivista di ricerca teologica* 9 (2010), pp. 72-129.
- PIZZORUSSO, Giovanni, “Il *Padroado Régio* portoghese nella dimensione ‘globale’ della Chiesa romana. Note storico-documentarie con particolare riferimento al Seicento”, in PIZZORUSSO, Giovanni, PLATANIA, Gaetano, SANFILIPPO, Matteo, *Gli archivi della Santa Sede come fonte per la storia del Portogallo in età moderna. Studi in memoria di Carmen Radulet*, Viterbo 2012, pp. 157-199.
- PIZZORUSSO, Giovanni, “Le fonti del Sant’Uffizio per la storia delle missioni e dei rapporti con Propaganda Fide”, in *A dieci anni dall’apertura dell’Archivio della Congregazione per la dottrina della fede: storia e archivi dell’Inquisizione. Atti dei Convegni Lincei* Vol. 260, Roma 2011, pp. 393-423.
- PIZZORUSSO, Giovanni, “Le choix indifférent: mentalités et attentes des jésuites aspirants missionnaires dans l’Amérique française au XVIIe siècle”, in *Mélanges de l’Ecole française de Rome. Italie et Méditerranée* Vol. 109, N. 2 (1997), pp. 881-894.
- PLAMPER, Jan, “The History of Emotions: an Interview with William Reddy, Barbara Rosenwein, and Peter Stearns”, in *History and Theory* Vol. 49, Nr. 2 (2010), pp. 237-265.
- PLEBANI, Tiziana, “Se l’obbedienza non è più una virtù: voci di figli a Venezia (XVII-XVIII secolo)”, in *Cheiron* Vol. 49, N.1 (2008), pp. 159-178.
- PO-CHIA HSIA, Ronnie, “Jesuit Foreign Missions. A Historiographical Essay”, in *Journal of Jesuit Studies* Vol. 1 (2014), pp. 47-65.
- PO-CHIA HSIA, Ronnie, *A Jesuit in the Forbidden City. Matteo Ricci 1552-1610*, Oxford - New York 2010.
- PO-CHIA HSIA, Ronnie, “The Catholic Missions and Translations in China, 1583-1700”, in BURKE, Peter, and PO-CHIA HSIA, Ronnie (eds.), *Cultural Translation in Early Modern Europe*, Cambridge 2007, pp. 39-51.

- PROSPERI, Adriano, *La vocazione. Storie di gesuiti tra Cinquecento e Seicento*, Torino 2016.
- PROSPERI, Adriano, "The Two Standards. The Origins and Development of a Celebrated Ignatian Meditation", in *Journal of Jesuit Studies* Vol. 2 (2015), pp. 361-386.
- PROSPERI, Adriano, "Il figlio, il padre, il gesuita. Un testo di Antonio Possevino", in *Rinascimento* 2014, pp. 112-155.
- PROSPERI, Adriano, "Giovanni Botero", in *Il contributo italiano alla storia del pensiero - Storia e politica*, Roma 2013, pp. 259-265, disponibile anche su https://www.academia.edu/5844712/Giovanni_Botero_profilo_contenuto_in_Il_contributo_italiano_alla_storia_del_pensiero_-_Storia_e_politica_Enciclopedia_Italiana_2013, consultato l'8 settembre 2017.
- PROSPERI, Adriano, "I missionari", in *Tribunali della coscienza: inquisitori, confessori, missionari*, Torino 1996, pp. 549-684.
- PROSPERI, Adriano, "Lo specchio del diverso", in GERNET, Jacques, *Cina e cristianesimo. Azione e reazione*, Casale Monferrato 1984, pp. IX-XXIV.
- RABIN, Sheila J., "Early Modern Jesuit Science. A Historiographical Essay" in *Journal of Jesuit Studies* Vol. 1 (2014), pp. 88-104.
- RAINA, Dhruv, "The French Jesuit Manuscripts on Indian Astronomy: The Narratology and Mystery Surrounding a Late Seventeenth–Early Eighteenth Century Project", in *Looking at it from Asia: the Processes that Shaped the Sources of History of Science*, Dordrecht-Heidelberg-London-New York 2010, pp. 115-140.
- RANDALL, David, "Epistolary Rhetoric, the Newspaper, and the Public Sphere" in *Past & Present* N. 198 (2008), pp. 3-32.
- REDAELLI, Margherita, "Le fonti antiche negli ultimi scritti morali di p. Matteo Ricci", paper presentato presso il Convegno internazionale Scienza Ragione Fede (2010), disponibile su <http://www.associazionematteoricci.org/drupal/node/132>, consultato l'8 settembre 2017.
- REDDY, William M., "Historical Research on the Self and Emotions", in *Emotion Review* Vol. 1, Nr. 4 (2009), pp. 302-315.
- REDDY, William M., "Against Constructionism: the Historical Ethnography of Emotions", in *Current Anthropology* Vol. 38, Nr. 3 (1997), pp. 327-351.
- RIBEIRO, Roberto M. with O'MALLEY, John, *Jesuit Mapmaking in China. D'Anville's Nouvelle Atlas de la Chine (1737)*, Philadelphia 2014.
- ROMANO, Antonella, "(D)escribir la China en la experiencia misionera de la segunda mitad del siglo XVI: el laboratorio ibérico", in *Cuadernos de Historia Moderna* Vol. XIII (2014), pp. 243-262.

- ROMANO, Antonella, “Prime riflessioni sull’attività intellettuale dei Gesuiti ai tempi di Claudio Acquaviva. L’impossibile dialogo tra Roma, Spagna e Nuovo Mondo?”, in BROGGIO, Paolo, CANTÙ, Francesca, FABRE, Pierre-Antoine, ROMANO, Antonella (a cura di), *I gesuiti ai tempi di Claudio Acquaviva, Strategie politiche, religiose e culturali tra Cinque e Seicento*, Brescia 2007, pp. 261-186.
- ROPER, Michael, “Slipping Out of View: Subjectivity and Emotion in Gender History”, in *History Workshop Journal* Vol. 59 (2005), pp. 57-72.
- ROSCIONI, Gian Carlo, *Il desiderio delle Indie. Storie, sogni e fughe di giovani gesuiti italiani*, Torino 2001.
- ROSENWEIN, Barbara H., “Thinking Historically About Medieval Emotions”, in *History Compass* Vol. 8, N. 8 (2010), pp. 828-842.
- ROSENWEIN, Barbara H., *Emotional communities in the early Middle Ages*, New York 2006.
- ROSENWEIN, Barbara H., “Worrying about Emotions in History”, in *The American Historical Review* Vol. 107, N. 3 (2002), pp. 821-845.
- ROSS, Andrew C., *A Vision Betrayed. The Jesuits in Japan and China, 1542-1742*, New York 1994.
- RUBIÉS, Joan-Pau, “The Concept of a Gentile Civilization in Missionary Discourse and its European Reception: Mexico, Peru and China in the *Repúblicas del Mundo* by Jerónimo Román (1575-1595)” in CASTELNAU-L’ESTOILE, Charlotte de, et al. (edd), *Missions d’évangélisation et circulation des savoirs, XVIIE-XVIIIe siècle*, Madrid 2011, pp. 311-350, disponibile su https://www.academia.edu/838151/The_concept_of_a_gentile_civilization_in_missionary_discourse_and_its_European_reception_Mexico_Peru_and_China_in_the_Republicas_del_Mundo_by_Jeronimo_Roman, consultato l’8 settembre 2017.
- RUBIÉS, Joan-Pau, “Travel Writing and Humanistic Culture: a Blunted Impact?”, in *Journal of Early Modern History* Vol. 10, N. 1 (2006), pp. 131-168.
- RUBIÉS, Joan-Pau, “The Concept of Cultural Dialogue and the Jesuit Method of Accommodation: Between Idolatry and Civilization”, in *Archivum Historicum Societatis Iesu* Vol. LXXIV (2005), pp. 237-280.
- RUBIÉS, Joan-Pau, “Instructions for Travellers: Teaching the Eye to See”, in *History and Anthropology* Vol. 9, N. 2-3 (1996), pp. 139-190.
- RUIU, Adina, “Conflicting Visions of the Jesuit Missions to the Ottoman Empire, 1609–1628”, in *Journal of Jesuit Studies* Vol. 1, N. 2 (2014), pp. 260-280.

- RULE, Paul A., “What Were ‘The Directives of Matteo Ricci’ Regarding the Chinese Rites?”, in *Pacific Rim Report* Nr. 56 (2010), pp 1-8.
- RURALE, Flavio, “Gli ordini regolari. Strategie, concorrenza, conflitti”, in CATTO, Michela e SIGNOROTTO, Gianvittorio (a cura di), *Milano, l’Ambrosiana e la conoscenza dei nuovi mondi (secoli XVII-XVIII)*, Milano 2015, pp. 109-123.
- RURALE, Flavio, “«... lo sguardo o la mano del generale»: problemi e prospettive di ricerca nell’Archivum Romanum Societatis Iesu”, in GIANNINI, Massimo Carlo e SANFILIPPO, Matteo, *Gli archivi per la storia degli ordini religiosi*, Viterbo 2007, pp. 93-109.
- RURALE, Flavio, “La Compagnia di Gesù tra Cinque e Seicento: contestazioni e indisciplina”, in *Archivio per l’Antropologia e la Etnologia* Vol. CXXXV (2005), pp. 29-38.
- RUSSELL, Camilla, “Vocation to the East: Italian Candidates for the Jesuit China Mission at the Turn of the Seventeenth Century”, in ISRAËLS, Machtelt and WALDMAN, Louis (ed. by), *Renaissance Studies in Honor of Joseph Connors*, Vol. 2, Florence 2013, pp. 313-327.
- RUSSELL, Camilla, “Imagining the «Indies»: Italian Jesuit Petitions for the Overseas Missions at the Turn of the Seventeenth Century”, in *L’Europa divisa e i nuovi mondi. Per Adriano Prosperi*, Vol. 2, Pisa 2011, pp. 179 - 189.
- RUTZ, Andreas, ELIT, Stefan, and KRAFT, Stephan, “Egodokumenten. A Virtual Conversation with Rudolf M. Dekker”, in *Zeitenblicke* Vol. 1, N. 2 (2002), disponibile su <http://www.zeitenblicke.de/2002/02/dekker/>, consultato l’8 settembre 2017.
- SALVARANI, Luana, “La didattica delle passioni. Peculiarità e paradossi del teatro gesuita delle origini”, in *Studi sulla formazione* 1 (2014), pp. 203-218.
- SAMARANI, Guido, “La Cina Ming e l’incontro con l’Occidente”, in *Pianeta Galileo* (2009), pp. 371-381.
- SANFILIPPO, Matteo, “L’abito fa il missionario? Scelte di abbigliamento, strategie di adattamento e interventi romani nelle missioni *ad haereticos* e *ad gentes* tra XVI e XX secolo”, in *Mélanges de l’Ecole française de Rome. Italie et Méditerranée* Vol. 109, N. 2 (1997), pp. 601-620.
- SANTA CRUZ, Antonio Míguez, “Referencias histórico-culturales en los escritos de los Jesuitas en el Japón del siglo XVI”, in *Hispania Sacra* Vol. 66, N. 133 (2014), pp. 75-107.
- SANTANGELO, Paolo, “Emotions and perception of inner reality: Chinese and European”, in *Journal of Chinese Philosophy* Vol. 34, N. 2 (2007), pp. 289-308.
- SANTANGELO, Paolo, “The image and the Myth of China in Italian Perspectives during the 17th and the 18th Centuries”, paper presentato alla conferenza FUDAN tenutasi presso l’Università di

Shanghai dal 17 al 19 dicembre 2007, disponibile su <http://www.docin.com/p-56750995.html> consultato l'8 settembre 2017.

- SCADUTO, Mario, “Il *Libretto consolatorio di Bobadilla a Domenèch sulle vocazioni mancate* (1570)”, in *Archivum Historicum Societatis Iesu* Vol. 43/85 (1974), pp. 85-101.
- SCHINDLER, Norbert, “I tutori del disordine: rituali della cultura giovanile agli inizi dell’età moderna”, in LEVI, Giovanni e SCHMITT, Jean-Claude (a cura di), *Storia dei giovani. Dall'antichità all'età moderna*, Vol. 1, Roma-Bari 1994, pp. 303-374.
- SCHREIER, Jeremy, “Head-On Intersection of East and West: The Overlooked History of Galileo in China”, in *Intersect: The Stanford Journal of Science, Technology and Society* Vol. 6, N. 2 (2013), pp. 1-8.
- SCHÜTTE, Josef Franz (a cura di), *Kulturgegensätze Europa-Japan 1585*, Tōkyō 1955.
- SHIRAISHI, Gen, “Christianity in Japan: a History Defined by Great Influence and Sudden Decline”, in *Concord Review* (2013), pp. 139-163.
- SILVA, Paulo José Carvalho, “Psicologia organizacional e exercício do desejo na Antiga Companhia de Jesus”, in *Revista de Estudos da Religião*, N. 4 (2006), pp. 79-95.
- SMITH, Denis Mack, *Storia della Sicilia medievale e moderna*, Roma-Bari 2000.
- SORGE, Giuseppe, *Il ‘Padroado regio’ e la s. Congregazione ‘De propaganda fide’ nei secoli XIV-XVII*, Bologna 1985.
- SPENCE, Jonathan D., *The Memory Palace of Matteo Ricci*, Harmondsworth 1985.
- SPUCCHES, Francesco San Martino, GREGORIO, Mario (ed. della ristampa), *La storia dei feudi e dei titoli nobiliari di Sicilia dalla loro origine ai giorni nostri (1924)*, Palermo 1924.
- STANDAERT, Nicolas, “Matteo Ricci: Shaped by the Chinese”, in *Thinking Faith* (2010), pp. 1-8.
- STANDAERT, Nicolas, “Christianity Shaped by the Chinese”, in PO-CHIA HSIA, Ronnie (ed.), *The Cambridge History of Christianity*, Cambridge 2007, pp. 558-576.
- STANDAERT, Nicolas, “The transmission of Renaissance Culture in Seventeenth Century in China”, in *Renaissance Studies* Vol. 17, N. 3 (2003), pp. 367-391.
- STANDAERT, Nicolas, “The Jesuits did NOT Manufacture ‘Confucianism’. Review article”, in *East Asian science, technology, and medicine* 16 (1999), pp. 115-132.
- STAROBINSKI, Jean, *L’inchiestro della malinconia*, Torino 2014.
- STEARNS, Peter N., and STEARNS, Carol Z., “Emotionology: Clarifying the History of Emotions and Emotional Standards”, in *The American Historical Review* Vol. 40, N. 4 (1985), pp. 813-836.

- STRASSER, Ulrike, “Copies With Souls: The Late Seventeenth-century Marianas Martyrs, Francis Xavier, and the Question of Clerical Reproduction”, in *Journal of Jesuit Studies* Vol. 2 (2015), pp. 558-585.
- STRASSER, Ulrike, “‘The First Form and Grace’: Ignatius of Loyola and the Reformation of Masculinity”, in HENDRIX, Scott H. and KARANT-NUNN, Susan C. (ed. by), *Masculinity in the Reformation Era*, Kirksville 2008, pp. 45-70.
- SWEET, Michael, “Murder in the Refectory: the Death of António de Andrade, S.J.”, in *The Catholic Historical Review* Vol. 102, Nr. 1 (Winter 2016), pp. 26-45.
- SWEET, Michael, “Una relazione sui Tibet e sulle loro vie di padre Manoel Freyre S.J. compagno di viaggio di Ippolito Desideri”, in *Quaderni Pistoiesi di cultura moderna e contemporanea* Vol. 21 (2013), pp. 94-123.
- SWEET, Michael, “The Devil’s Stratagem or Human Fraud: Ippolito Desideri on the Reincarnate Succession of the Dalai Lama”, in *Buddhist-Christian Studies* 29 (2009), pp. 131-140.
- SWEET, Michael, “Desperately Seeking Capuchins: Manoel Freyre’s Report on the Tibets and their Routes (*Tibetorum ac eorum Relatio Viarum*) and the Desideri Mission to Tibet”, in *Journal of the International Association of Tibetan Studies* N. 2 (2006), pp. 1-33.
- TAMBURELLO, Giusi (a cura di), *Gesuiti siciliani del ‘600 nel Celeste Impero. Relazioni di lunga data tra Sicilia e Cina. Atti del Convegno - Palermo, 27 dicembre 2013*, Nardò 2014.
- TANTURRI, Alberto, “Fermenti antigesuitici nel Mezzogiorno settecentesco”, in *Archivum Historicum Societatis Iesu* Vol. 2 (2014), pp. 307-341.
- THOMPSON, Dorothy Gillian, “The Lavalette Affair and the Jesuit Superiors”, in *French History* Vol. 10, N. 2 (1996), pp. 206-239.
- TOLLINI, Aldo, “L’ultimo missionario in Giappone: Giovanni Battista Sidotti”, in TAMBURELLO, Alfredo (a cura di), *Italia - Giappone. 450 anni* Vol. I, Roma-Napoli 2003, pp. 66-73.
- TORRES LONDOÑO, Fernando, “Escrevendo Cartas. Jesuítas, Escrita e Missão no Século XVI”, in *Revista Brasileira de História* Vol. 22, N. 43 (2002), pp. 11-32.
- TREUTLEIN, Theodore E., “Jesuit Missions in China during the Last Years of K’ang Hsi”, in *Pacific Historical Review* Vol. 10, N. 4 (1941), pp. 435-446.
- TUCKER, John A., “Arai Hakuseki (1657-1725)”, in HEISIG, James, KASULIS, Thomas P., MARALDOS, John C., *Japanese Philosophy. A Sourcebook*, Hawaii 2011, pp. 387-392.
- TURRINI, Miriam, “«Il fine di aiutar giovani non è perché si facciano religiosi». Istruzioni per una guida spirituale gesuita della prima Compagnia”, in ANGELOZZI, Giancarlo, GUERRINI, Maria

- Teresa, OLMI, Giuseppe (a cura di), *Università e formazione dei ceti dirigenti. Per Gian Paolo Brizzi, pellegrino dei saperi*, Bologna 2015, pp. 187-198.
- TURRINI, Miriam, “Poco oltre la soglia: Racconti autobiografici di aspiranti gesuiti a metà Seicento”, in *Studi Storici. Rivista trimestrale dell’Istituto Gramsci* Vol. 3 (luglio-settembre 2014), pp. 585-614.
 - TURRINI, Miriam, “I racconti della vocazione nel *Menologio* del gesuita Giuseppe Antonio Patrignani (1730)”, in DALL’OLIO, Guido, MALENA, Adelisa e SCARAMELLA, Pierroberto (a cura di), *La fede degli italiani. Per Adriano Prosperi* Vol. I, Pisa 2011, pp. 253-264.
 - TURRINI, Miriam, “La vita scelta? Appunti per una storia della vocazione in età moderna”, in *Dai cantieri della storia. Liber amicorum per Paolo Prodi*, Bologna 2007, pp. 145-159.
 - TURTAS, Raimondo, “Gesuiti sardi in terra di missione tra Sei e Settecento”, in *Bollettino di studi sardi* Vol. 2 (2009), pp. 49-82.
 - USUELLI, Almatea, “Matteo Ricci e l’eterogenesi dei fini”, paper disponibile su http://www.spiweb.it/psiche_rivista/unproblemadicoscienza/1/USUELLI-1.pdf, consultato l’8 settembre 2017.
 - VACCA, Salvatore (a cura di), NARO, Cataldo (presentazione di), *La legazia apostolica. Chiesa, potere e società in Sicilia in età medievale e moderna*, Caltanissetta-Roma 2000.
 - VAGLIA, Ugo, *Lodovico Calini 1696-1782*, Brescia 1971.
 - VALLINA, Agustín Udías, “Jesuitas astrónomos en Beijing: 1601-1805”, in *Theologica Xaveriana* Vol. 43, N. 108 (1993), pp. 373-389.
 - VANTARD, Amélie, “Les vocations missionnaires chez les Jésuites français aux XVIIe-XVIIIe siècles”, in *Annales de Bretagne et des Pays de l’Ouest* Tom. 116, N. 3 (2009), pp. 9-22.
 - VOLK, Kasper e STAYSNIAK, Chris, “Bringing Jesuit Bibliography into the Twenty-First Century: Boston College’s *New Sommervogel Online*”, in *Journal of Jesuit Studies* Vol. 3 (2016), pp. 61-83.
 - VOLPI, Vittorio, *Il visitatore. Alessandro Valignano, un grande maestro italiano in Asia*, Milano 2011.
 - VU THANH, Hélène, “Between Accommodation and Intransigence. Jesuit Missionaries and Japanese Funeral Traditions”, in *Journal of the Lucas Graduate Conference* 2014, pp. 110-126.
 - VU THANH, Hélène, “Principles of Missionary Geography in Jesuit Spirituality and their Implementation in Japan (16th-17th centuries)”, in *Bulletin of Portuguese - Japanese Studies* Voll. 18-19 (2009), pp. 175-191.
 - WAQUET, Françoise, *Le latin ou l’empire d’un signe, XVIe-XXe siècle*, Paris 1998.

- WILLIS, Clive, “Captain Jorge Álvares and Father Luis Fróis S.J.: Two Early Portuguese Descriptions of Japan and the Japanese”, in *Journal of the Royal Asiatic Society* Series 3, N. 22 (2012), pp. 391 – 438.
- WRIGHT, Johnathan, *I gesuiti - Storia, mito e missione*, Roma 2005.
- WRIGHT, Jonathan, “From Immolation to Restoration: The Jesuits, 1773–1814”, in *Theological Studies* Vol. 75, N. 4 (2014), pp. 729-745.
- YANG, Chi-Ming, *Performing China. Virtue, Commerce, and Orientalism in Eighteenth-Century England, 1660-1760*, Baltimore 2011.
- ZOLI, Sergio, “La Cina nella cultura europea del Seicento”, in *L'Europa cristiana nel rapporto con le altre culture nel secolo XVII. Atti del convegno di studio di Santa Margherita ligure (19-21 maggio 1977)*, pp. 87-164.
- ŽUPANOV, Ines, “Passage to India: Jesuit Spiritual Economy between Martyrdom and Profit in the Seventeenth Century”, in *Journal of Early Modern History* Vol. 16, N. 2 (2012), pp. 1-39.
- ŽUPANOV, Ines, “Jesuit Orientalism; Correspondence between Tomas Pereira and Fernão de Queiros”, in Luís Filipe Barreto (ed.), *Tomás Pereira, S.J. (1646-1708). Life, Work and World*, Lisboa 2010, pp. 43-74.
- ŽUPANOV, Ines, “Language and Culture of the Jesuit Early Modernity in India during the Sixteenth Century”, in *Itinerario* Vol. XXXI, N. 2 (2007), pp. 87-110.
- ŽUPANOV, Ines, “Currents and Counter-Currents: Jesuit Geopolitics in Asia (16th century), traduzione inglese di “Correnti e controcorrenti. La geopolitica gesuita in Asia (XVI secolo)”, in BROGGIO, Paolo, CANTÙ, Francesca, FABRE, Pierre-Antoine, ROMANO, Antonella (a cura di), *I gesuiti ai tempi di Claudio Acquaviva, Strategie politiche, religiose e culturali tra Cinque e Seicento*, Brescia 2007, pp. 205-218, disponibile anche su <http://www.ineszupanov.com/publications/Currents2003.pdf>, consultato l'8 settembre 2017.